١

[illegible] وحكمة الاشراق

الاولى [illegible] لابي علي ابن سينا لبعض الفضلاء عربية الاندلسي

الثانية لحفيد ابن رشد في [illegible] عربية

الثالثة لابي بكر بن الصايغ الاندلسي في اتصال العقل بالانسان [illegible]

الرابعة لارسطاطاليس [illegible] الحركة من الثقيل من الاول [illegible]

متن وشرح حكمت اشراقيه
مع حاشيته

١) شرح مسئلة من الحكمة الشرقية لابن سينا

٢) (ابن رشد) رسالة في بيان بعض اقوال الحكماء

٣) رسالة في اتصال العقل بالانسان (لابن بجة)

٤) كلام في محض الخير (اسناداً لافلاطون)

٥) الحركة من الثقيل (الحركة بالبرهان) لارسطوطاليس

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم سالت ايها
الاخ الصفي منحك الله البقاء الابدي واسعدك
السعد السرمدي ان ابث لك ما امكنني بثه من اسرار الحكمة
المشرقية التي ذكرها الشيخ ابو علي بن سينا ان من اراد الحق الذي
لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها ولقد حرك مني
سؤالك خاطرا شريفا افضى بي والحمد لله الى مشاهدة حال
لم اشاهدها قبل وانتهى بي الى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه
لسان ولا يقوم به بيان لانه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما
غير ان تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة ولا يستطيع
من وصل اليها وانتهى الى حد من حدودها ان يكتم امرها او يخفي
سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله

ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل وان كان ممن لم تحذقه
العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى ان بعضهم قال في هذه
الحال سبحاني ما اعظم شاني وقال غيره انا الحق وقال
اخر ليس في الثوب الا الله واما الشيخ ابو حامد فقال متمثلا
عن وصوله الى هذه الحال

قد كان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسئل عن الخبر

وانما ادبته المعارف وحذقته العلوم وانظر الى قول
ابي بكر ابن الصايغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال فانه
يقول انه اذا فهم المعنى المقصود ظهر عند ذلك انه لا يمكن ان
يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبته وحصل متصوره
مذ يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم
من اعتقادات اشياء اخر ليست هيولانية وهي اجل من ان تنسب
الى الحياة الطبيعية بل هي احوال من احوال السعداء متبرئة عن تركيب
الحياة الطبيعية خليقة بان يقال لها احوال الهية يهبها الله
لمن يشاء من عباده وهذه المرتبة التي اشار اليها ابو بكر ينتهى
اليها بطريق التعليم النظري والبحث الفكري ولا شك انه بلغها و
لم يتخطاها واما المرتبة التي اشرنا اليها اولا فهي غيرها وان

كانت ايا ما بمعنى انه لا ينكشف فيها امر على خلاف ما انكشف في هذه
وانما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بالا ان تسميه قوة
الأعلى المجاز اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات
الخاصة اسما يدل على الشيء الذي يشاهده ذلك النوع من المشاهدة
وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سلوك الذوق منها هي من جملة الاحوال
التي نبه عليها الشيخ ابو علي حيث يقول ثم اذا بلغت الارادة و
الرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ثم انه تكثر عليه
هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض ثم انه ليوغل في ذلك حتى
يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
فيذكر من امره امرا فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم انه لتبلغ به
الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا
والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها
صحبة مستمرة الى ما وصفه من تدريج المراتب وانها انتهائها
الى النيل بان يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق وحينئذ
تدر عليه هذه اللذات العلى ويفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق ويكون له في هذه المرتبة نظر الى الحق ونظر الى نفسه وهو

وهو بعد متردد ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة وهناك يحق الوصول
فهذه الاحوال التي وصفها انما اراد بها ان تكون له ذوقا لا
على سبيل الادراك النظري المستخرج بالمقاييس بتقديم المقدمات
وتنتيج النتايج وان اردت مثالا يظهر لك به الفرق بين ادراك
هذه الطايفة وادراك سواها فتخيل حال من ولد مكفوف
البصر الا انه جيد الفطرة قوي الحدس ثابت الحفظ مسدد
الخاطر فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف باشخاص
الناس بها وكثيرا من انواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة
ومسالكها ودورها واسواقها بما له من ضروب الادراكات
الاخر حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل ويعرف
كل من يلقاه باول وهلة وكان يعرف الالوان وحدها بشرح
اسمائها وبعض حدود يدل عليها ثم انه بعد ان تحصل في هذه
الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية فمشى في تلك المدينة كلها
وطاف بها فلم يجد امرا على خلاف ما كان يعتقده ولا انكر من امرها
شيئا وصادف الالوان على نحو صدق الرسوم عنده التي وصفت
له بها غير انه في ذلك كله حدث له امران عظيمان احدهما تابع للاخر

ومعها زيادة الوضوح والابتهاج واللذة العظيمة فكان
النظار الذين لم يصلوا الى طور الولاية على مثال الاولى والالوان
التي هي الحال المعلومة بشروح اسبابها هي تلك الامور التي قال
ابو بكر انها اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن
يشاء من عباده وحال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية ومنحهم الله
بذلك الشي الذي قلنا انه لا يسمى قوة الا مجازا هي الحال الثانية
وقد يوجد في الندرة من هو بمنزلة من كان ابدا ثاقب البصيرة
مفتوح البصر غير محتاج الى النظر ولست اعني كرامات الله تعالى
هاهنا ادراك اهل النظر ما يدركونه من عالم الطبيعة و
ادراك اهل الولاية ما يدركونه مما بعد الطبيعة فان هذين
المدركين متباينان جدا بانفسهما ولا يلتبس احدهما بالاخر
بل الذي نعني ادراك اهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة
مثل ما ادركه ابو بكر ونشترط في ادراكهم هذا ان يكون
حقا صحيحا وحينئذ يقع التنظير بينه وبين ادراك اهل
الولاية الذين يعنون بادراك تلك الاشياء بعينها مع زيادة
وضوح وعظم التذاذ وقد عاب ابو بكر ذكر هذا الالتذاذ على
القوم وذكر انه للقوة الخيالية ووعد بان يصف كيف ينبغي ان

يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين وينبغي ان
يقال له هاهنا لا تستحل طعم شي لم تذقه ولا تتخط رقاب
الصديقين ولم يفعل الرجل شيئا من ذلك ولا وفى بهذه
العدة ويشبه انه منعه من ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله
بالنزول الى وهران او راى انه ان وصف تلك الحال اضطره القول
الى اشيا فيها قدح عليه في سيرته وتكذيب لما اثبته من
الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل
في اكتسابه وقد خرج بنا الكلام الى غير ما حركتنا
اليه بسوالك بعض خروج بحسب ما دعت اليه الضرورة
وظهر بهذا القول ان مطلوبك لن يعدو احد غرضين اما
ان تسال عما يراه اصحاب المشاهدة والذوق والحضور في طور
الولاية فهذا مما لا يمكن اثباته على حقيقة امره في كتاب ومتى حاول
احد ذلك وتكلفه بالقول او بالكتب استحالت عينه وصار من
قبيل القسم الاخر النظري لانه اذا كسي الحروف والاصوات وقرب
من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا على حال
واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيرا وزلت فيه اقدام قوم
عن الصراط السوي وظن باخرين ان اقدامهم زلت وهم لم تزل

وانما كان ذلك لانه امر لا نهاية له في حضرة متسعة الاكناف محيطة
غير محاط بها والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك
لن يعدو احدهما هو ان تبتغي التعريف بهذا الامر على طريقة اهل
النظر وهذا اكرمك الله بولايته شي يحتمل ان يوضع في كتاب
وتتصرف فيه العبارات لكنه اعدم من الكبريت الاحمر لا سيما
في هذا الصقع الذي نحن فيه لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير
منه الا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشي منه لم يكلم الناس به
الا رمزا فان الملة الحنيفية والشريعة الحقيقية قد منعت
من الخوض فيه وحذرت عنه ولا تظن ان الفلسفة التي وصلت
الينا في كتب ارسطو وابي نصر وفي كتاب الشفا تفي بهذا الغرض
الذي اردته ولا ان احدا من اهل الاندلس كتب من اهل الفطر
فيه شيئا فيه كفاية وذلك ان من نشأ بالاندلس من اهل
الفطر الفائقة قبل شياع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا
اعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا
على اكثر من ذلك ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشي
من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال فكان
فيهم من قال

برح بي ان علوم الورى

اثنان ما ان فيهما من مزيد حقيقة يعجز تحصيلها وباطل
تحصيله لا يفيد ثم خلف من بعدهم خلف اخر احذق منهم نظرا
واقرب الى الحقيقة ولم يك فيهم اثقب ذهنا ولا اصح نظرا و
لا اصدق رؤية من ابي بكر بن الصائغ غير انه شغلته الدنيا
حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزاين علمه وبث خفايا حكمته
واكثر ما يوجد له من التاليف فانما هي غير كاملة ومخرومة من
اواخرها ككتابه في النفس وتدبير الموحد وما كتبه في المنطق
وعلم الطبيعة واما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل
مختلسة وقد صرح هو بنفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود
برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول اعطاً
بينا الا بعد عسر واستكراه شديد وان ترتيب عبارته في بعض
المواضع على غير الطريق الاكمل ولم يتسع له الوقت قال في تبديلها
فهذا ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه واما من
كان معاصرا له ممن يوصف بانه في مثل درجته فلم نر له تاليفا
واما من جا بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزيد او
الوقوف على غير كمال او ممن لم تصل الينا حقيقة امره واما ما وصل
الينا من كتب ابي نصر فاكثرها في المنطق وما ورد في الفلسفة

فهي كثيرة الشكوك فقد اثبت في كتاب الملة الفاضلة بقا النفوس
الشريرة بعد الموت في الام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم
صرح في السياسة المدنية بانها منحلة وصايرة الى العدم
وانه لا بقا الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح كتاب
الاخلاق شيا من امر السعادة الانسانية وانها انما تكون في مدة
الحياة في هذه الدار ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه
كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجايز فهذا قد ايأس الخلق
جميعا من رحمة الله وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة اذ
جعل مصير الكل الى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس
بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وانها للقوة
الخيالية خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها الى اشيا ليس بنا
حاجة الى ايرادها واما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ
ابو علي بالتعبير عما فيها وجرا على مذهبه وسلك طريق فلسفته
في كتاب الشفا وصرح في اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك
وانه انما الف ذلك الكتاب على مذهب المشايين وان من اراد
الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية
ومن عني بقراة كتاب الشفا وبقراة كتب ارسطوطاليس ظهر له

في اكثر الامور انها تتفق وان كان في كتاب الشفا اشياء لم تبلغ
الينا عن ارسطوطاليس واذا اخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطو وكتاب
الشفا على ظاهره دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به
الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب الشفا واما
كتب الشيخ ابي حامد فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع
ويحل في آخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به
الفلاسفة في كتاب التهافت انكارهم لحشر الاجساد واثباتهم
الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في كتاب الميزان ان
هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم
قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال ان اعتقاده هو
كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث
وفي كتبه من هذا النوع كثير يراها من تصفحها وامعن النظر فيها
وقد اعتذر عن هذا الفعل في اخر كتاب ميزان العمل حيث وصف
ان الآراء ثلثة اقسام راي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه وراي
يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد وراي يكون
بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه في
اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الالفاظ الا ما

يمكنك فاعتقادك الموروث لكفايتك نفعاً فان من لم يشك

لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ثم تمثل

بهذا البيت خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس

ما يغنيك عن زحل فهذه صفة تعليمه واكثره انما هو رمز واشارة

ولا ينتفع بها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه اولاً ثم سمعها منه

ثانياً او من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتفي بايسر اشارة

وقد ذكر في كتاب الجواهر ان له كتباً مضنوناً بها وانه ضمنها صريح

الحق ولم يصل الى الاندلس في علمنا شيء منها بل وصلت كتب يزعم

بعض الناس انها هي تلك المضنون بها وليس الامر كذلك وتلك

كتب هي كتاب المعارف العقلية وكتاب النفخ والتسوية ومسايل

مجموعة سواها وهذه الكتب وان كانت فيها اشارات فانها

لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة

وقد يوجد في كتاب المقصد الاسنى ما هو اغمض مما في تلك وقد صرح

هو بان كتاب المقصد ليس مضنوناً فلزم من ذلك ان هذه الكتب

الواصلة ليست هي المضنون بها وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه

الواقع في آخر كتاب المشكاة امراً عظيماً واقعه في مهواة لا

مخلص له منها وهو قوله بعد ذكر اصناف المحجوبين بالانوار

ثم انتقاله الى ذكر الواصلين انهم وقفوا على ان هذا الموجود

متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة فاراد ان يلزمه

من ذلك انه يعتقد ان الاول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما

تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ولا شك عندنا

في ان الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك

المواصل الشريفة لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة

لم تصل الينا ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليه وكان مبلغنا

منه الا بتتبع كلامه وكلام الشيخ ابي علي وصرف بعضها

الى بعض واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا

ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق اولاً

بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير

بالمشاهدة ورأينا انفسنا اهلاً لوضع كلام يؤثر عنا

وتعين علينا ان نكون اول من تحفه بما عندنا واطلعناه

على ما لدينا الصحيح لرأيك وذكاء مقامك غير انا ان القينا

اليك بغايات ما انتهينا اليه من ذلك قبل ان نحكم معك مبادئه

لم يفدك ذلك شيئاً اكثر من امر تقليدي مجمل هذا ان

حسنت ظنك بنا بحسب المودة والموالفة لا بحسب انا نستحق

ان يقبل قولنا ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ولا نقنع لك بهذه المرتبة اذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز باعلى الدرجات وانما نريد ان نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه اولاً حتى يفضي بك الى ما افضينا نحن اليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه وهذا يحتاج الى مقدار من الزمن غير يسير وفراغ من الشواغل واقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدقت منك هذه العزيمة وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح سراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد ارضيت ربك وارضاك وانا لك حيث تريد من السلوك بك على اقصد الطرق وانهجها من الغوائل والآفات وانا عارض الآن لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة حي بن يقظان وابسال وسلامان الذين سماهم الشيخ ابو علي ففي قصتهم عبرة لاولي الالباب وذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد

ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير ام ولا اب لانها اعدل بقاع الارض هواء بشروق النور الاعلى عليها استعداداً وان كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الاطباء فانهم يرون ان اعدل ما في المعمورة الاقليم الرابع فان كانوا قالوا ذلك لانه صح عندهم انه ليس على خط الاستواء عمارة بسبب مانع من الموانع الارضية فلقولهم ان الاقليم الرابع اعدل بقاع الارض الباقية وجه وان كانوا انما ارادوا بذلك ان ما على خط الاستواء شديد الحرارة كالذي يصرح به اكثرهم فهذا خطأ يقوم البرهان على خلافه وذلك انه قد تبرهن في العلوم الطبيعية انه لا سبب لتكون الحرارة الا الحركة او ملاقاة الاجسام الحارة او الاضاءة وتبين فيها ايضاً ان الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية وتبين فيها ايضاً ان الاجسام التي تقبل الاضاءة اتم القبول هي الاجسام الصقيلة غير الشفافة ويليها في قبول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة فاما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه وهذا مما برهنه الشيخ ابو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه فاذا صحت هذه المقدمات فاللازم عنها ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام

المضيئة اجساما أخر تماسها لان الشمس في ذاتها غير حارة ولا الارض
ايضا تسخن بالحركة لانها ساكنة وعلى حال واحدة في وقت شروق
الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها واحوالها في التسخين و
التبريد ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين ولا الشمس ايضا
تسخن الهواء اولا ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة
الهواء وكيف يكون ذلك ونحن نجد ان ما قرب من الهواء من الارض
في وقت الحر اسخن كثيرا من الهواء الذي يبعد منها علوا فبقي
ان تسخين الشمس للارض انما هو على سبيل الاضاءة لا غير فان الحرارة
تتبع الضوء ابدا حتى ان الضوء اذا افرط في المرايا المحرقة اشعل ما
حاذاها وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ان
الشمس كروية الشكل كما ان الارض كذلك وان الشمس اعظم من
الارض كثيرا وان الذي يستضيء من الارض بالشمس ابدا هو اعظم
من نصفها وان هذا المضيء من الارض في كل وقت اشد ما يكون الضوء
في وسطه لانه ابعد المواضع من الظلمة ولانه يقابل من الشمس
اجزا اكثر وما قرب من المحيط كان اقل ضيا حتى ينتهي الى الظلمة
عند محيط الدائرة التي هي آخر ما اضا من الارض فانما يكون
الموضع وسط دائرة الضيا اذا كانت الشمس على سمت رؤس

رؤس الساكنين فيه وحينئذ يكون الحر في ذلك الموضع اشد ما يكون
فان كان الموضع مما يبعد الشمس عن مسامتة رؤس اهله كان
شديد البرودة جدا وان كان مما تدوم عليه المسامتة كان شديد
الحرارة وقد ثبت في علم الهيئة ان البقاع التي على خط
الاستواء لا تسامت الشمس رؤس اهلها سوى مرتين في العام
عند حلولها براس الحمل وعند حلولها براس الميزان وهي في
سائر العام ستة اشهر جنوبا منهم وستة اشهر شمالا
منهم فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط واحوالهم بسبب ذلك
متشابهة وهذا القول يحتاج بيان اكثر من هذا لا يليق الى
بما نحن بسبيله وانما نبهناك عليه لانه من الامور التي تشهد
بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير ام
ولا اب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بان حي بن يقظان
من جملة من تكون في تلك البقعة من غير ام ولا اب ومنهم من
انكر ذلك وروى من امره خبرا نقصه عليك فقال انه كان
بازاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الاكناف كثيرة الفوائد
عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الانفة والغيرة و
كانت له اخت عضلها ومنعها الازواج اذ لم يجد لها كفوا

وكان لها قريب يسمى يقظانا فتزوجها سرا على وجه جائز في
مذهبهم المشهور في زمنهم ثم انها حملت منه ووضعت طفلا
فلما خافت ان يفتضح امرها وينكشف سرها وضعته في تابوت
احكمته زمّا بعد ان روته بالرضاع وخرجت به في اول الليل
في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر وقلبها يحترق صبابة
به وخوفا عليه ثم انها ودعته وقالت اللهم انك خلقت
هذا الطفل ولم يكن شيئا مذكورا ورزقته في ظلمات
الاحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى وانا قد سلمته الى
لطفك ورجوت له فضلك خوفا من هذا الملك الغشوم الجبار
العنيد فكن له ولا تسلمه يا ارحم الراحمين ثم قذفت به في اليم
فصادف ذلك جري الماء بقوة فاحتمله من ليلته الى ساحل
الجزيرة المتقدم ذكرها وكان المد يصل في ذلك الوقت الى موضع
لا يصل اليه الا بعد عام فادخله الماء الى اجمة ملتفة الشجر عذبة
التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزاور
عنها اذا طلعت وتميل عنها اذا غربت ثم اخذ الماء في الرجوع
وبقي التابوت في ذلك الموضع وعلت الرمال بعد ذلك حتى
سدت مدخل الماء الى تلك الاجمة فكان الماء لا ينتهي اليها وكانت

مسامير التابوت قد تقلقلت والواحه قد اضطربت
عند رمي الماء اياه في تلك الاجمة فلما اشتد الجوع بذلك الطفل
بكا واستغاث وعالج الحركة فوقع صوته في اذن ظبية فقدت
طلاها فتتبعت الصوت وهي تتخيل انه طلاها حتى وصلت الى
التابوت ففحصت عنه باظلافها وهو ينوء من داخله حتى طار
عن التابوت لوح من اعلاه فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به
والقمته حلمتها واروته لبنا سائغا ومازالت تتعهده وتربيه
وتدفع عنه الاذى فهذا ما كان من امره عند من ينكر التولد ونحن
نصف بعد هذا كيف تربى وانتقلت احواله حتى بلغ المبلغ العظيم
واما الذين زعموا انه تولد فقالوا ان بطنا من ارض تلك الجزيرة
تخمرت فيه طينة على مر السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد
والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى وكانت
هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدا وكان بعضها يفضل بعضا في
اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الامشاج وكان الوسط منها
اعدل ما فيها واتمه مشابهة بمزاج الانسان فتمخضت تلك الطينة
وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث
في الوسط منها نفاخة صغيرة جدا منقسمة بقسمين بينهما

حجاب رقيق متلبثة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال
اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من امر الله وتشبثت
تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل اذ قد
تبين ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل فانه بمنزلة
نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم فمن الاجسام ما
لا يستضيء به وهو الهواء الشفاف جدا ومنها ما يستضيء به
بعض استضاءة وهي الاجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف
في قبول الضيا فتختلف بحسب ذلك الوانها ومنها ما يستضيء
غاية الاستضاءة وهي الاجسام الصقيلة كالمرايا ونحوها
فان كانت هذه المرايا مقعرة على شكل مخصوص حدث فيها النار لافراط
الضياء وكذلك الروح الذي هو من امر الله عز وجل فياض
ابدا على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر اثره فيه لعدم الاستعداد
وهي الجمادات التي لا حياة لها وهذا بمنزلة الهواء في المثال
المتقدم ومنها ما يظهر اثره فيه وهي انواع النبات بحسب استعد
ادها وهذه بمنزلة الاجسام الكثيفة في المثال المتقدم و
منها ما يظهر اثره فيه ظهورا كثيرا وهي انواع الحيوان فهذه
بمنزلة الاجسام الصقيلة في المثال المتقدم ومن هذه الاجسام

الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس انه يحكي صورة
الشمس ومثالها فكذلك ايضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله
للروح انه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الانسان خاصة
واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم
على صورته فاذا قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في
حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحاتها كل ما ادركها كانت حينئذ
بمنزلة المرايا المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون
الا للانبياء صلوات الله عليهم وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة
فلنرجع الى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق قالوا فلما
تعلق الروح بتلك القرارة خضعت لها جميع القوى وسجدت لها
وسخرت بامر الله في كمالها فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة
اخرى منقسمة الى ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ومسالك
نافذة وامتلأت بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت به القرارة
الاولى الا انه الطف منه وسكن في هذه البطون الثلاثة
المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت
بحراستها والقيام عليها وانهاء ما يطرأ فيها من دقيق الاشياء
وجليلها الى الروح الاول المتعلق بالقرارة الاولى وتكون

ايضا بازاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية
نفاخة ثالثة مملوة جسما هوائيا الا انه اغلظ من الاولين وسكن
في هذه القرارة فريق من تلك القوى الصانعة وتوكلت بحفظها
والقيام عليها وكانت القرارة الاولى والثانية والثالثة اول
ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة على الترتيب الذي ذكرناه فاحتاج بعضها
الى بعض فالاولى منها حاجتها الى الاخرين حاجة استخدام وتسخير
والاخريان حاجتهما الى الاولى حاجة المرؤوس الى الرئيس والمدبر الى
المدبر وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الاعضاء رئيسان لا مرؤوسان
واحدهما وهو الثاني ذو رياسة من الثالث فالاولى منها لما
تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري
وتشكل ايضا الجسم الغليظ المحدق به على شكله وتكون لحما
صلبا وصار عليه غلاف صفاقي يحفظه وسمي العضو كله قلبا
واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وافناء الرطوبات الى شيء يمده
ويغذوه ويخلف ما تحلل منه على الدوام والا لم يطل بقاؤه
واحتاج ايضا الى ان يحس بما يلايمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه
فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي اصلها منه بحاجته
الواحدة وتكفل له العضو الاخر بحاجته الاخرى وكان المتكفل

بالحس هو الدماغ والمتكفل بالغذاء هو الكبد واحتاج كل واحد
من هذين اليه في ان يمدهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي
اصلها منه فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها
اوسع من بعض بحسب ما تدعو اليه الضرورة فكانت الشرايين و
العروق ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والاعضاء بجملتها
حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم لم يغادروا
من ذلك بشيء شيئا الى ان كمل خلقه وتمت اعضاؤه وحصل
في حد الجنين عند خروجه من البطن واستعانوا في وصف كل
ذلك بتلك الطينة الكبيرة المختمرة وانها كانت قد تهيأت لان
يتخلق منها كل ما يحتاج اليه في خلق الانسان من الاغشية المجللة
لجميع بدنه وسوى ذلك فلما كمل انشقت عنه تلك الاغشية
بشبه المخاض وتصدع باقي الطينة اذ كان قد لحقه الجفاف
ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتد جوعه
فلبته ظبية اضلت طلاها ثم استواء ما وصفه هؤلاء
بعد هذا الموضع ما وصفته الطائفة الاولى في معنى التربية
فقالوا جميعا ان الظبية التي تكفلت به وافقت خصبا ومرعى
اثيثا فكثر لحمها ودر لبنها حتى قام بغذاء ذلك الطفل احسن

قيام وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعي والف
الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا ابطات عنه اشتد بكاؤه
فطارت اليه ولم يكن بتلك الجزيرة شي من السباع العادية فتربى
الطفل واغتذى بلبن تلك الظبية وتما الى ان تم له حولان
وتدرج في المشي واثغر فكان يتبع تلك الظبية وكانت هي ترفق
به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما
تساقط من ثمراتها الحلوة النضجة وما كان منها صلب القشرة
كسرته له بطواحنها ومتى احتاج الى اللبن ادرته ومتى ظما
الى الماء اوردته ومتى ضحا ظللته ومتى خصر ادفاته فاذا جن
الليل صرفته الى مكانه الاول وجللته بنفسها وبريش كان بقي
هنالك مما ملئ به التابوت اولا في وقت وضع الطفل فيه
وكان في غدوهما ورواحهما قد الفهما ربرب يسرح ويبيت معهما
ويبيت حيث مبيتهما فما زال الطفل مع الظبا على تلك الحال يحكي
نغمها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما وكذلك كان يحكي ما سمعه
من اصوات الطير وجميع انواع سائر الحيوان محاكاة شديدة
واكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظبا في الاستصراخ و
الاستيلاف والاستدعاء والاستدفاع اذ للحيوانات في هذه

الاحوال المختلفة اصوات مختلفة فالفته الوحوش والفها
ولم تنكره ولا انكرها فلما ثبت في نفسه امثلة الاشياء
بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع الى بعضها وكراهية
الى بعض وكان في ذلك كله ينظر الى جميع الحيوان فيراها كاسية
بالاوبار والأشعار والريش وكان يرى ما لها من سرعة
العدو وقوة البطش وما لها من الاسلحة المعدة لمدافعة
من ينازعها مثل القرون والانياب والحوافر والصياصي
والمخالب ثم يرجع الى نفسه فيرى ما به من العري وعدم
السلاح وضعف العدو وقلة البطش عندما كانت
تنازعه الوحوش اكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه
عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شي
منها وكان يرى اترابه من اولاد الظبا قد نبتت لها قرون
بعد ان لم تكن وصارت قوية العدو بعد ضعفها ولم ير
لنفسه شيئا من ذلك كله فكان يفكر في ذلك ولا يدري سببه و
كان ينظر الى ذوي العاهات والخلق الناقصة فلا يجد
لنفسه شبها فيهم وكان ايضا ينظر الى مخارج الفضول من
سائر الحيوان فيراها مستورة اما مخرج اغلظ الفضلتين

فبالاذناب واما مخرج ادقهما فبالاوبار وما اشبهها ولانها
ايضا كانت اخفى قضبانا منه فكان ذلك يكربه ويسوءه فلما
طال همه فى ذلك كله وقد قارب سبعة اعوام وييئس من ان
يكمل له ما قد اضر به نقصه اتخذ من اوراق الشجر العريضة
شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص و
الحلفا شبه حزام على وسطه علق به تلك الاوراق فلم
يلبث الا يسيرا حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط فما
زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة
وربما كان ذلك اطول لبقائه الا انه على كل حال قصير المدة
واتخذ من اغصان الشجر عصيا سوى اطرافها وعدل متنها فكان
يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم
القوى فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبل ورأى ان
ليديه فضلا على ايديها اذ يمكن له بهما من ستر عورته واتخاذ
العصى التى يدافع بها عن حوزته ما استغنى بذلك عن الذنب
والسلاح الطبيعى وفى خلال ذلك ترعرع واربى على سبع سنين
فطال به العنا فى تجويد الاوراق التى كان يستتر بها فكانت نفسه
تنازعه الى اتخاذ ذنب من اذناب الوحوش الميتة ليعلقه على

على نفسه الا انه كان يرا احيا الوحوش تتحاما ميتها وتفر عنه
فلا يتأتى له الاقدام على ذلك الفعل الى ان صادف فى بعض
الايام نسرا ميتا فتهدى الى نيل امله واغتنم الفرصة فيه
اذ لم ير للوحوش عنه نفرة فاقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه
صحيحا كما هى وفتح ريشها وسواها وسلخ سائر جلده وفصله
على قطعتين ربط احداهما على ظهره والاخرى على سرته وما
تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه
فاكسبه ذلك سترا ودفاء ومهابة فى نفوس جميع الوحوش
حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه فصار لا يدنو اليه شىء
منها الا الظبية التى كانت ارضعته وربته فانها لم تفارقه
ولا فارقها الى ان اسنت وضعفت فكان يرتاد بها المراعى
الخصيبة ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها وما زال الضعف
والهزال يتوالى عليها الى ان ادركها الموت فسكنت حركتها
بالجملة وتعطلت جميع افعالها فلما راها الصبى على تلك الحال
جزع جزعا شديدا وكادت نفسه تفيض اسفا عليها فكان
يناديها بالصوت التى كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه و
يصيح باشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا

نغبتها فكان ينظر الى اذنيها والى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة
وكذلك كان ينظر الى جميع اعضائها فلا يرى بشيء منها آفة فكان
يطمع ان يعثر على موضع الآفة ويزيلها عنها فترجع الى ما كانت
عليه فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي اوقعه
في هذا المراد ما كان اعتبره في نفسه قبل ذلك لانه كان يرى انه
اذا غمض عينيه او حجبهما بشيء لا يبصر شيئا حتى يزول ذلك العائق
وكذلك كان يرى انه اذا ادخل اصبعيه في اذنيه وسدهما انه لا
يسمع شيئا حتى يزيل ذلك العارض واذا امسك انفه بيده
لا يشم شيئا من الروايح حتى يفتح انفه فاعتقد من ذلك
ان جميع ما له من الادراكات والافعال قد يكون لها عوائق
تعوقها فاذا ازيلت تلك العوائق عادت الافعال فلما نظر
الى جميع اعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة وكان يرى مع
ذلك ان العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو وقع
في خاطره ان الآفة التي نزلت بها انها في عضو غايب عن العيان
مستكن في باطن الجسد وان ذلك العضو لا يستغني عنه في
فعله شيء من هذه الاعضاء الظاهرة فلما نزلت به الآفة عمت
المضرة وشملت العطلة وطمع انه لو عثر على ذلك العضو وازال

وازال عنه ما نزل به لاستقامت احواله وفاض على سائر البدن
نفعه وعادت الافعال الى ما كانت عليه وكان قد شاهد قبل ذلك
في الاشباح الميتة من الوحوش وسواها ان جميع اعضائها
مصمتة لا تجويف فيها الا القحف والصدر والبطن فوقع
في نفسه ان العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو احد هذه
المواضع الثلثة وكان يغلب على ظنه غلبة قوية انما هو في الموضع
المتوسط من هذه الثلثة المواضع اذ كان قد استقر في نفسه
ان جميع الاعضا محتاجة اليه وان الواجب بحسب ذلك ان يكون
مسكنه في الوسط وكان ايضا اذا رجع الى ذاته شعر بمثل هذا
العضو في صدره ولانه كان يفترض ساير اعضائه كاليد والرجل
والاذن والانف والعين ويقدر مفارقتها فيتاتى له انه
كان يستغني عنها وكان يقدر في راسه مثل ذلك ويظن انه
يستغني عنه فاذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يتات
له الاستغناء عنه طرفة عين وكذلك كان عند محاربته الوحوش
اكثر ما يتقي من صياصيها على صدره لشعوره بالشيء الذي فيه
فلما جزم الحكم بان العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في
صدرها اجمع على البحث عليه والتنقير عنه لعله يظفر بآفته

فيزيلها ثم انه خاف ان تكون نفس فعله هذا اعظم من الآفة
التي نزلت به اولاً فيكون سعيه عليها ثم انه تفكر هل راى من الوحوش
وسواها من صار في مثل تلك الحال ثم عاد الى مثل حالته الاول
فلم يجد شيئاً فحصل له بذلك الياس من رجوعها الى حالها الاول
ان هو تركها وبقي له بذلك بعض رجاء في رجوعها الى تلك الحال
ان هو وجد ذلك العضو وازال الآفة عنه فعزم على شق صدرها
وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الاحجار الصلبة وشقوق
القصب اليابسة اشباه السكاكين وشق بها بين اضلاعها حتى
قطع اللحم الذي بين الاضلاع وافضى الى الحجاب المستبطن للاضلاع
فراه قوياً فقوي ظنه بان مثل ذلك الحجاب لا يكون الا لمثل ذلك
العضو وطمع بانه اذا تجاوزه الفى مطلوبه فحاول شقه فصعب
عليه لعدم الالة وانها لم تكن الا من الحجارة والقصب فاستحدها
وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له فافضى الى الرئة فظنها
اولاً مطلوبه فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة فيها وكان
اولاً انما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد فلما راها
مائلة الى جهة واحدة وكان قد اعتقد ان ذلك العضو
لا يكون الا في الوسط في عرض البدن كما هو في الوسط في طوله

فما زال يفتش في وسط الصدر حتى الفى القلب وهو مجلل بغشاء
في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة والرئة مطيفة به
من الجهة التي بدا بالشق منها فقال في نفسه ان كان لهذا
العضو من الجهة الاخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو في حقيقة
الوسط ولا محالة انه مطلوبي لا سيما مع ما ارى له من حسن
الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وانه
محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم ار مثله لشيء من الاعضاء
فبحث عن الجانب الاخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن
للاضلاع ووجد الرئة كمثل ما وجد من هذه الجهة فحكم بان
ذلك العضو هو مطلوبه فحاول هتك حجابه وشق شغافه
بكد واستكراه ما قدر على ذلك بعد استفراغ مجهوده وجرد القلب
فراه مصمتاً من كل جهة فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة فلم ير فيه
شيئاً فشد عليه يده فتبين له ان فيه تجويفاً فقال لعل
مطلوبي الاقصى انما هو في داخل هذا العضو وانا الآن لم
اصل اليه فشق عليه فالفى فيه تجويفين اثنين احدهما
من الجهة اليمنى والاخر من الجهة اليسرى والذي من جهة اليمنى
مملوء بعلق منعقد والذي من جهة اليسرى خال لا شيء فيه فقال

لن يعدو مطلوبي ان يكون مسكنه احد هذين البيتين ثم قال
اما هذا البيت الايمن فلا ارى فيه غير هذا الدم المنعقد ولا شك
انه لم ينعقد الا بعد ان صار الجسد كله الى هذه الحال اذ كان قد
شاهد ان الدما متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن
هذا الا دما كسائر الدما وانا ارى ان هذا الدم موجود في
سائر الاعضا لا يختص بعضو عن اخر وانا فليس مطلوبي شيئا
بهذه الصفة انما مطلوبي الشي الذي يختص به هذا الموضع الذي
اجدني لا استغني عنه طرفة عين واليه كان انبعاثي من اول
اما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسال مني
كثير منه فما ضرني ذلك ولا افقدني شيئا من افعالي فهذا
البيت ليس فيه مطلوبي واما هذا البيت الايسر فاراه خاليا لا شي
فيه وما ارى ان ذلك لباطل فاني رايت كل عضو من الاعضا
انما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت
من شرفه باطلا ما ارى الا ان مطلوبي كان فيه فارتحل عنه
واخلاه وعند ذلك طرا على هذا الجسد من العطلة ما طرا
ففقد الادراك وعدم الحركة فلما راى ان الساكن في ذلك البيت
قد ارتحل قبل انهدام البيت وتركه وهو على شكله راى انه احرى

ان لا يعود اليه بعد ما حدث فيه من الخراب والتخريب ما حدث
فصار عنده ذلك الجسد كله خسيسا لا قدر له بالاضافة
الى ذلك الشي الذي اعتقد في نفسه انه سكنه مدة ثم ارتحل عنه
بعد ذلك فاقتصر على الفكرة في ذلك الشي ما هو وكيف هو وما
الذي ربطه بهذا الجسد والى اين صار ومن اي الابواب خرج
عند خروجه من الجسد وما السبب الذي ازعجه ان كان
خرج كارها او السبب الذي كره اليه الجسد حتى فارقه
ان كان خرج مختارا وتشتت فكره في ذلك كله وسلا عن
ذلك الجسد وطرحه وعلم ان امه التي عطفت عليه وارضعته
انما كانت ذلك الشي المرتحل وعنه كانت تصدر تلك الافعال
كلها لا عن الجسد العاطل وان هذا الجسد بجملته انما
هو كالالة له وبمنزلة العصي التي اتخذها هو
لقتال الوحوش فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد
ومحركه ولم يبق له شوق الا اليه وفي خلال ذلك انتن ذلك
الجسد فانفصلت عنه روايح كريهة فزادت نفرته عنه
وود ان لا يراه ثم انه سنح لبصره غرابان يقتتلان حتى
صرع احدهما الاخر ميتا ثم جعل الاخر يبحث في الارض

عاشر
شوق

نحر

ويواري الميت بالتراب فقال في نفسه ما احسن ما صنع
هذا الغراب في مواراة جيفة اخيه وان كان قد اساء في قتله وانا
كنت احق بالهدى الى هذا الفعل بامي فحفر حفرة والقى فيها جسد امه
وواراها بالتراب وبقي يتفكر في ذلك الشي المصرف للجسد ولا
يدري ما هو غير انه كان ينظر الى اشخاص الظباء كلها فيراها على شكل
امه وعلى صورتها فكان يغلب على ظنه ان كل واحد منها انما يحركه
ويصرفه شي هو مثل الشي الذي كان يحرك امه ويصرفها فكان
يالف الظباء ويحن اليها لمكان ذلك الشبه وبقي على ذلك برهة
من الزمن يتصفح انواع الحيوان والنبات ويطوف بتلك الجزيرة
ويتطلب هل يجد لنفسه شبيها حسب ما يرا لكل واحد من اشخاص
الحيوان والنبات اشباها كثيرة فلا يجد شيئا من ذلك وكان
يرا البحر قد احدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد انه ليس في الوجود
ارض سوا جزيرته تلك واتفق في بعض الاحيان ان انقدحت نار
في اجمة قلخ على سبيل المحاكاة فلما ابصرها راى منظرا هاله
وخلقا لم يعتده قبل فوقف يتعجب منها مليا وما زال يدنو
منها شيئا فشيئا فراى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب
حتى لا تعلق بشي الا اتت عليه واحالته الى نفسها فحمله العجب بها

وما ركب الله عز وجل في طباعه من الجراة والقوة على ان مد يده
اليها واراد ان ياخذ منها شيئا فلما باشرها احرقت يده ولم
يستطع القبض عليها فاهتدى الى ان ياخذ قبسا لم تستول النار
على جميعه فاخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الاخر فتاتى له
ذلك وحمله الى موضعه الذي كان ياوي اليه وكان قد خلا في جحر
استحسنه للسكنى قبل ذلك ثم ما زال يمد تلك النار
بالحشيش والحطب الجزل ويتعهدها ليلا ونهارا استحسانا
لها وتعجبا منها وكان يزيد انسه بها ليلا لانها كانت تقوم له
مقام الشمس في الضيا والدفا فعظم فيها ولوعه واعتقد
انها افضل الاشياء التي لديه وكان داما يراها تتحرك الى جهة
فوق وتطلب العلو فغلب على ظنه انها من جملة الجواهر السماوية
التي كان شاهدها وكان يختبر قوتها في جميع الاشياء بان يلقيها
فيها فيراها مستولية عليها اما بسرعة واما ببطء بحسب
قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق او ضعفه وكان
من جملة ما القى فيها على معنى الاختبار لقوتها شيئا من اصناف
الحيوانات البحرية كان قد القاه البحر الى ساحله فلما اشتوى ذلك
الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته اليه فاكل منه شيئا

فاستطابه فاعتاد بذلك اكل اللحم فصرف الحيلة في صيد البري والبحري
مهر في ذلك وزادت محبته في النار اذ تاتى له بها من وجوه الاغتذاء
الطيب شيء لم تتأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى
من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه ان الشيء الذي
ارتحل من قلب الظبية التي انشأته كان من جوهر هذا الموجود او من
شيء يجانسه واكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان
طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكل هذا دايماً لا يختل
وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بازاء الموضع
الذي كان قد شق عليه من الظبية فوقع في نفسه انه لو اخذ حيوانا
حيا وشق قلبه ونظر الى ذلك التجويف الذي صادفه خاليا عند ما شق
عليه في الظبية لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن
فيه ويتحقق هل هو من جوهر النار وهل فيه شيء من الضوء و
الحرارة ام لا فعمد الى بعض الوحوش واستوثق منه كتافا و
شقه على الصفة التي شق الظبية حتى وصل الى القلب فقصد اولا
الى الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء
بخاري يشبه الضباب الابيض فادخل اصبعه فيه فوجده من
الحرارة في حد كاد يحرقه ومات الحيوان على الفور فصح عنده ان ذلك

البخار الرطب هو كان محرك هذا الحيوان وان في كل شخص من
اشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات
ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر اعضاء الحيوان و
ترتيبها واوضاعها وكيفياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض
وكيف تستمد من هذا البخار الحار الرطب حتى هي كلها حية به
وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى ومن اين يستمد وكيف
لا تنفد حرارته فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والاموات
ولم يزل يمعن النظر فيها ويجيل الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ
كبار الطبيعيين فتبين له ان كل شخص من اشخاص الحيوان وان كان
كثيرا باعضائه وتفنن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك
الروح الذي مبدؤه من قرار واحد وانقسامه في سائر الاعضاء
منبعثا منه وان جميع الاعضاء انما هي خادمة له او مؤدية عنه
وان منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلته نحو تعريف الآلات
التي يحارب ببعضها الحيوان ويصطاد ببعضها ويشرح ببعضها
والتي يحارب بها تنقسم الى ما يدفع بها نكاية غيره والى ما ينال بها
في الغير وكذلك آلات الصيد تنقسم الى ما يصلح بحيوان البحر
والى ما يصلح بحيوان البر وكذلك الاشياء التي يشرح بها تنقسم

الى ما يصلح للشق والى ما يصلح للكسر الى ما يصلح للثقب البدن
واحد وهو يتصرف في ذلك انحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة
وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصريف كذلك ذلك الروح
الحيواني واحد فاذا عمل بآلة العين كان فعله ابصاراً واذا عمل
بآلة الاذن كان فعله سمعاً واذا عمل بآلة الانف كان فعله شماً
واذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً واذا عمل بآلة الجلد واللحم كان
فعله لمساً واذا عمل بالعضل كان فعله حركة واذا عمل بالكبد كان
فعله غذاء واغتذاء ولكل واحد من هذه الاعضاء تخدمها ولا يتم
لشيء من هذه فعل الا بما يصل اليها من ذلك الروح على الطرق
التي تسمى عصباً ومتى انقطعت تلك الطرق وانسدت تعطل فعل
ذلك العضو وهذه الاعصاب انما تستمد الروح من بطون
الدماغ والدماغ يستمد الروح من القلب والدماغ فيه روح
كثيرة لانه موضع تتوزع فيه اقسام كثيرة فاي عضو عدم
هذا الروح بسبب من الاسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الالات
المطروحة التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها فان خرج هذا
الروح بجملته عن الجسد او فني او تحلل بوجه من الوجوه تعطل
الجسد كله وصار الى الحالة الموت فانتهى بهذا النحو من النظر

الى هذا الحد على رأس ثلاثة اسابيع من منشأه وذلك احد و
عشرون عاماً وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه
حيلة واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها واحتذى بها
واتخذ الخيوط من الاشعار ولحى قصب الخطمى والخبازى والقنب
وكل نبات ذي خيط وكان اصل اهتدائه لذلك من الحلفاء و
عمل مخاصف من الشوك والقصب المحدد على الحجارة واهتدى
الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ بيتاً ومخزناً لفضلة
غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه الى
بعض لئلا يصل اليه شيء من الحيوان عند مغيبه عن تلك الجهة
في بعض شؤونه واستألف جوارح الطير ليستعين بها في
الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها واتخذ
من صياصي البقر الوحشية شبه الاسنة وركبها في
القصب القوي وعصي الزان وغيرها واستعان في ذلك
بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ
مجناً من جلود مضاعفة وكان ذلك لما رأى من عدمه للسلاح
الطبيعي ولما رأى ان يده تفي له بكل ما فاته من ذلك فكان
لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف انواعها الا انها

لما كانت تنفر عنه فتعجزه هرباً فكر في وجه الحيلة في ذلك
فلم ير شيئاً انجح له من ان يؤلف بعض الحيوانات الشديدة
العدو ويحسن اليه باعداد الغذاء الذي يصلح به حتى يتأتى
له الركوب عليه ومطاردة سائر الاصناف به وكان في
تلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له
وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود
امثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما امله من
طراد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في اخذها وانما تفنن
في هذه الامور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته
في الوقوف على خصايص اعضاء الحيوانات وبماذا تختلف و
ذلك في المدة التي حددناها باحد وعشرين عاماً

ثم انه بعد ذلك اخذ في مأخذ اخر من النظر فتصفح جميع
الاجسام في عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف انواعها
والنبات والمعادن والتراب والماء والبخار والجمد والثلج والبرد و
الدخان واللهيب والجمر فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة وحركات
متفقة ومتضادة وامعن النظر في ذلك والتثبت فرأى انها
تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض فانها من الجهة التي تتفق بها

واحدة

واحدة ومن الجهات التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة وكان ينظر في
خصائص الاشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة
تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشاراً لا ينضبط وكانت
تتكثر عنده ايضاً ذاته لانه كان ينظر الى اختلاف اعضائه وان كل
واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه وكان ينظر الى كل عضو منها
فيرى انه يحتمل القسمة الى اجزاء كثيرة جداً وكذلك على ذات
كل شيء ثم كان يرجع الى نظر اخر من طريق ثان فيرى ان اعضاءه
وان كانت كثيرة فهي كلها متصلة بعضها ببعض لا انفصال بينها
بوجه فهي في حكم الواحد وانها لا تختلف الا بحسب اختلاف افعالها
وان ذلك الاختلاف انما هو بسبب ما يصل اليها من قوة الروح
الحيواني الذي انتهى اليه نظره اولا وان ذلك الروح واحد
في ذاته وهو حقيقة الذات وسائر الاعضاء كلها كالالات
فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق ثم كان ينتقل الى جميع
انواع الحيوان فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من
النظر ثم كان ينظر الى نوع منها كالظباء والخيل والحمر والبقر و
اصناف الطير صنفاً صنفاً فكان يرى اشخاص كل نوع يشبه
بعضه بعضاً في الاعضاء الظاهرة والباطنة والادراكات

والحركات والمنازع لا يرى بينهما خلافاً الا في اشياء يسيرة
بالاضافة الى ما اتفقت فيه فكان يحكم ان الروح الذي لجميع ذلك
النوع بشيء واحد وانه لم يختلف الا انه انقسم على قلوب كثيرة وانه
لو امكن ان يجمع جميع ما افترق في تلك القلوب منه ويجعل في
وعاء واحد لكان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد او شراب واحد
يفرق على اوانٍ كثيرة ثم يجمع بعد ذلك فهو في حالتي تفريقه
وجمعه شيء واحد وانما عرض له التكثر بوجه ما فكان يرى النوع
كله بهذا النظر واحداً ويجعل كثرة اشخاصه بمنزلة كثرة
اعضاء الشخص الواحد التي لم تكن كثيرة في الحقيقة ثم كان يحضر
انواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها
تحس وتتغذى وتتحرك بالارادة الى اي جهة شاءت وكان قد علم ان
هذه الافعال هي اخص افعال الروح الحيواني وان سائر الاشياء
التي تختلف بها بعد هذه الاتفاق ليست شديدة الاختصاص
بالروح الحيواني فظهر اليه بهذا التأمل ان الروح الحيواني الذي
بجميع جنس انواع الحيوان واحد في الحقيقة وان كان فيه اختلاف
يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على اوانٍ
كثيرة بعضها ابرد من بعض وهو في اصله واحد وكل ما كان في

في طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة ما يختص من ذلك الروح
الحيواني بنوع واحد وبعد ذلك فانه كما ان ذلك الماء كله واحد
فكذلك الروح الحيواني واحد وان عرض له التكثر بوجه ما فكان
يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر ثم كان يرجع
الى انواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها يشبه اشخاصها
بعضها بعضاً في الاغصان والورق والزهر والثمر والافعال
فكان يقيسها بالحيوان ويعلم ان لها شيئاً واحداً اشتركت فيه
هو لها بمنزلة الروح للحيوان وانها بذلك الشيء واحد وكذلك
كان ينظر لجنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق
فعله في انه تتغذى وينمي ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس
النبات فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو الا ان الحيوان
يزيد على النبات بفضل الحس والادراك وربما ظهر في النبات
شيء يشبهه مثل تحول وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك
عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك فيظهر له بذلك التأمل
ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو
في احدهما اتم واكمل وفي الآخرة قد عاقه عائق ما وان ذلك بمنزلة
ماء واحد قسم قسمين احدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده

النبات والحيوان ثم ينظر الى الاجسام التي لا تحس ولا تتغذى
ولا تنمو من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهيب فيرى انها
اجسام مقدرة لها طول وعرض وعمق وانها لا تختلف الا بان
بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها
بارد ونحو ذلك من الاختلاف وكان يرى ان الحار منها يصير
باردا والبارد يصير حارا وكان يرى الماء يصير بخارا والبخار
يصير ماء والاشياء المحترقة تصير جمرا ورمادا ولهيبا
ودخانا والدخان اذا وافق في صعوده قبة حجر ينعقد فيه
وصار بمنزلة بعض الاشياء الارضية فظهر له بهذا التأمل
ان جميعها شيء واحد بالحقيقة وان لحقتها الكثرة بوجه ما
فذلك مثل ما لحقت الكثرة الحيوان والنبات ثم ينظر الى الشيء
الذي اتحد به عنده النبات والحيوان فيرى انه جسم ما مثل هذه
الاجسام له طول وعرض وعمق وهو اما حار واما بارد كواحد
من هذه الاجسام التي لا تحس ولا تتغذى وانما خالفها
بافعاله التي تظهر عنه بالالات الحيوانية والنباتية لا غير
ولعل تلك الافعال ليست ذاتية وانما تسري اليه من شيء آخر و
لو سرت الى هذه الاجسام الاخر لكانت مثله فكان ينظر اليه

بذاته مجردا عن هذه الافعال التي تظهر في بادي الرأي انها صادرة
عنه فكان يرى انه ليس الا جسما من الاجسام فيظهر له بهذا التأمل
ان الاجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها الا انه
يظهر له ان لبعضها افعالا بالات ولا يدري هل تلك الافعال
ذاتية لها او سارية اليها من غيرها وكان في هذه الحال لا يرى شيئا
غير الاجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئا واحدا وبا
النظر الاول يرى الوجود كثرة لا يكاد تنحصر ولا تتناهى وبقي بحكم
هذه الحال مدة ثم انه تأمل جميع الاجسام حيها وجمادها
وهي التي هي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة لا نهاية لها فرأى
كل واحد منها لن يخلو من احد امرين اما ان يتحرك الى الجهة العلو
مثل الدخان واللهيب والهواء اذا حصل تحت الماء واما ان يتحرك
الى الجهة المضادة لتلك الجهة وهي جهة اسفل مثل الماء واجزاء
الارض واجزاء النبات والحيوان وان كل جسم من هذه الاجسام
لن يعدى عن احد هاتين الحركتين وانه لا يسكن الا اذا منعه مانع
يقطع به عن طريقه مثل الحجر النازل مصادفا وجه الارض صلبا فلا
يمكنه ان يخرقه ولو امكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر
لذلك اذا رفعته تجده يتحامل عليك بميله الى الجهة السفل

طالبا للنزول وكذلك الدخان في صعوده ينثني الا ان يعترضه
قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يمينا وشمالا ثم اذا
تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعدا لان الهواء لا يمكنه ان
يحبسه وكان يرى ان الهوا اذا ملئ به جلد وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود
وتحامل على من يمسكه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوا
في موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء وح يسكن ويزول
ذلك الميل الى جهة فوق الذي كان يوجد منه قبل ذلك وطلب هل
يجد جسما يتعرى عن كلتا هاتين الحركتين او الميل اليهما في وقت
ما فلم يجد ذلك في الاجسام التي لديه وانما طلب ذلك لانه طمع
ان يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم لما وجد دون
ان يقترن به وصف من الاوصاف التي هي منشا التكثير فلما اعياه
ذلك ونظر الى الاجسام التي هي اقل الاجسام حملا للاوصاف
فلم يرها تعرى من هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر
عنهما بالثقل والخفة فنظر الى الثقل والخفة هل هما للجسم من
حيث هو جسم او هما لمعنى زائد على الجسمية فظهر له انهما لمعنى
زائد على الجسمية لانهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم الا
وهما له ونحن نجد الثقيل لا يوجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد

فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى ينفرد به
عن الاخر زائد على جسميته وذلك المعنى هو الذي غاير به كل
واحد منهما الاخر ولولا ذلك لكانا شيئا واحدا من جميع الوجوه
فتبين له ان حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين
احدهما ما يقع فيه الاشتراك بينهما جميعا وهو معنى الجسمية والاخر
ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الاخر وهو اما الثقل في
احدهما واما الخفة في الاخر المقترنان بمعنى الجسمية اي المعنى
الذي يتحرك به احدهما علوا والاخر سفلا وكذلك نظر الى
سائر الاجسام من الجمادات والاحيا فراى ان حقيقة كل واحد
منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شي اخر زائد على الجسمية
اما واحد واما اكثر من واحد فلاحت له صور الاجسام من
اختلافها وهو اول ما لاح له من العالم الروحاني اذ هي صور
لا تدرك بالحس وانما تدرك بضرب ما من النظر العقلي ولاح له
في جملة ما لاح له من ذلك ان الروح الحيواني الذي مسكنه
القلب وهو الذي تقدم شرحه اولا لا بد له ايضا من معنى زائد
على جسميته بذلك المعنى صلح لان يعمل هذه الاعمال الغريبة
من ضروب الاحساسات وفنون الادراكات واصناف الحركات

وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى ينفصل به عن سائر الاجسام
وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية وكذلك ايضاً
الشئ الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شئ يخصه
وهو صورته وهو الذى يعبر عنه بالنفس النباتية وكذلك
ايضاً لجميع اجسام الجمادات وهى ما عدا الحيوان والنبات فى
عالم الكون والفساد شئ يخصها به ينفعل كل واحد منها فعله الذى
يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها و
ذلك الشئ هو صورة كل واحد منها وهو الذى عنه عبر النظار
بالطبيعة فلما وقف بهذا النظر على ان حقيقة ذلك الروح الحيوانى
الذى كان تشوقه ابداً اليه مركب من معنى الجسمية ومن معنى
اخر زائداً على الجسمية وان معنى الجسمية مشترك له ولسائر
الاجسام والمعنى الاخر المقترن به ينفرد به هو وحده هان عليه
معنى الجسمية فاطرحه وتعلق له بالمعنى الثانى وهو المعبر عنه
بالنفس فتشوق الى التحقيق به فالتزم الفكرة فيه وجعل
مبداء النظر فى ذلك ان يتصفح الاجسام كلها لا من
جهة ما هى اجسام بل من جهة ما هى ذوات صور يلزم عنها
خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره فى نفسه

فرأى جملة من الاجسام تشترك فى صورة ما يصدر عنها
فعل ما او افعال ما ورأى فريقاً من تلك الجملة مع انه يشارك الجملة
بتلك الصورة يزيد عليها بصورة اخرى يصدر عنها افعال ما
ورأى طائفة من ذلك الفريق مع انه يشارك الفريق فى الصورة
الاولى والثانية يزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها افعال
ما مثال ذلك ان الاجسام الارضية كلها مثل التراب والحجارة
والمعادن والنبات والحيوان وسائر الاجسام الثقيلة هى جملة
واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة الى السفل
ما لم يعقها عائق عن النزول ومتى حركت الى جهة فوق بالقسر
ثم تركت تحركت بصورتها الى السفل وفريق من هذه الجملة وهو
النبات والحيوان مع انه يشارك الجملة المتقدمة فى تلك الصورة
يزيد عليها بصورة اخرى يصدر عنها التغذى والنمو والتغذى
هو ان يخلف المتغذى بدل ما تحلل منه بان يحيل الى التشبيه
بجوهره مادة قريبة منه يجتذبها الى نفسه والنمو هو الحركة
فى الاقطار الثلاثة على نسبة محفوظة فى الطول والعرض و
العمق فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران
عن صورة مشتركة لهما وهى المعبر عنها بالنفس النباتية و

طائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع انه يشارك
الفريق في الصورة الاولى والثانية ويزيد عليها بصورة ثالثة يصدر
عنها الحس والتنقل من مكان الى مكان ورأى ايضا كل نوع من انواع
الحيوان له خاصية يتمايز بها عن سائر الانواع وينفصل بها متميزا
عنها فعلم ان ذلك صادر عن صورة تخصه هي زائدة على معنى الصورة
المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من انواع النبات
مثل ذلك فتبين له ان هذه الاجسام المحسوسة التي في عالم الكون
والفساد بعضها يلتيم حقيقته من اقل الاشياء من معان كثيرة
زائدة على معنى الجسمية وبعضها من معان اقل وعلم ان معرفة الاقل
منها اسهل من معرفة الاكثر

فطلب اولا الوقوف على حقيقة صورة الشيء الذي
تلتيم حقيقته من اقل الاشياء ورأى ان الحيوان والنبات لا
تلتيم حقيقتها الا من معان كثيرة لكثرة افعالها فاخذ في
الفكرة في صورهما وكذلك ايضا رأى ان اجزاء الارض بعضها
ابسط من بعض فقصد منها الى ابسط ما قدر وكذلك ايضا رأى
الماء انه امر قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الافعال
وكذلك رأى النار والهواء وقد كان سبق الى ظنه اولا ان هذه

الاربعة تستحيل بعضها الى بعض وان لها شيئا واحدا تشترك
فيه وهو معنى الجسمية وان ذلك الشيء ينبغي ان يكون خلوا
من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الاربعة عن الاخر فلا يمكن
ان يتحرك الى فوق ولا الى اسفل ولا ان يكون حارا ولا باردا
ولا ان يكون رطبا ولا يابسا لان كل واحد من هذه الاوصاف
لا يعم جميع الاجسام فليست اذا للجسم بما هو جسم فاذا ان امكن وجود
جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية فليس يكون فيه صفة من
هذه الصفات ولا يمكن ان يكون فيه صفة الا وهي تعم
سائر الاجسام المتصورة بضروب الصور فنظر هل يجد وصفا
واحدا يعم جميع الاجسام حيها وجمادها فلم يجد شيئا يعم الاجسام
كلها الا معنى الامتداد الى الاقطار الثلاثة الموجودة في جميعها وهو
الذي يعبر عنه بالطول والعرض والعمق فعلم ان هذا المعنى هو
للجسم من حيث هو جسم لكن لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه
الصفة وحدها حتى لا يكون فيه معنى زائدا على الامتداد المذكور
وتكون بالجملة خلوا من سائر الصور ثم تفكر في هذا الامتداد
الى الاقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى اخر
ام ليس الامر كذلك فرأى ان وراء هذا الامتداد معنى اخر

هو الذي يجد فيه الامتداد فان الامتداد وحده لا يمكن ان يقوم
بنفسه كما ان ذلك الشيء لا يمكن ان يقوم بنفسه دون الامتداد
واعتبر ذلك ببعض هذه الاجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين
مثلا فراى انه اذا عمل منه شكلا كالكرة مثلا كان له طول وعرض
وعمق على قدر ما ثم انه لو اخذ تلك الكرة بعينها وعمل منها شكل
مكعبا او مبطحا فيتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق
وتصير على قدر اخر غير الذي كانت عليه والطين واحد بعينه لم
يتبدل غير انه لا بد له من طول وعرض وعمق على اي قدر كان ولا يمكن
ان يعرى عنها غير انها لتعاقبها عليه تبين له انها معنى على حياله
ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين انها معنى من حقيقته فلاح له
بهذا الاعتبار ان الجسم الذي عنده هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين احدهما
يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال والاخر يقوم
مقام طول الكرة وعرضها وعمقها او المكعب او اي شكل كان له
وانه لا يفهم الجسم الا مركبا من هذين المعنيين وان احدهما لا يستغني
عن الاخر لكن الذي يمكن ان يتبدل ويتعاقب على وجوه كثيرة
وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الاجسام ذوات
الصور والذي يثبت على حال واحدة وهو الذي يتنزل منزلة الطين

في المثال المتقدم يشبه معنى الجسمية التي في سائر الاجسام
ذوات الصور وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال
هو الذي يشبه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة
فلما انتهى نظره الى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة
واشرف على تخوم العالم العقلي استوحش وحن الى ما الفه من عالم
الحس فتقهقر قليلا وترك الجسم على الاطلاق اذ هو امر لا يدركه الحس
ولا يقدر على تناوله فاخذ ابسط الاجسام المحسوسة التي شاهدها
وهي تلك الاربعة التي كان وقف نظره عليها فاول ما نظر الى الماء
فراى انه اذا خلي وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس
وطلب النزول الى اسفل فاذا سخن اما بالنار واما بحر الشمس زال
عنه البرد اولا وبقي فيه طلب النزول فاذا افرط عليه بالتسخين
زال عنه طلب النزول الى اسفل وصار يطلب الصعود الى فوق
فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا ابدا يصدران عن صورته
ولم يعرف من صورته اكثر من صدورهما عنها فلما زال
هذان الفعلان اذن بطل حكم الصورة فزالت الصورة المائية
عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه افعال من شانها ان تصدر عن
صورة اخرى وحدثت له صورة اخرى بعد ان لم تكن وصدر عنه بها

افعال لم تكن من شانها ان تصدر عنه وهو بصورته الاولى
فعلم بالضرورة ان كل حادث فلابد له من محدث فارتسم في نفسه
بهذا الاعتبار فاعل الصورة ارتساما على العموم دون تفصيل
ثم تتبع الصور التي قد كان عاينها قبل ذلك صورة صورة فراى
انها كلها حادثة وانها لابد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات
الصور فلم يرها شيئا اكثر من استعداد الجسم لان يصدر عنه
ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا افرط عليه التسخين استعد للحركة
الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس
ههنا الا جسم واشياء تحس عنه بعد ان لم تكن فصلوح
الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده وصورته ولاح
له مثل ذلك في جميع الصور فتبين له ان الافعال الصادرة عنها
ليست في الحقيقة لها وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة
اليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به وفي محكم التنزيل وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون
تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل ولانه

بعد لم يكن فارق عالم الحس جعل يطلب هذا الفاعل من جهة
المحسوسات وهو لا يعلم هل هو واحد او كثير فتصفح جميع الاجسام
التي لديه وهي التي كانت فكرته ابدا فيها فراها كلها تتكون تارة
وتفسد اخرى وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد اجزائه
مثل الماء والارض فانه راى اجزاءه تفسد بالنار وكذلك الهواء
راه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ماء او ثلج وكذلك سائر
الاجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئا بريا عن الحدوث
والافتقار الى الفاعل فاطرحها كلها وانتقلت فكرته الى
الاجسام السماوية وانتهى الى هذا النظر على راس اربعة
اسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاما فعلم ان
السماء وجميع ما فيها من الكواكب اجسام لانها ممتدة في الاقطار
الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة
وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فاذن هي كلها اجسام
ثم تفكر هل هي ممتدة الى غير نهاية وذاهبة ابدا في الطول و
العرض والعمق الى غير نهاية ام هي متناهية محدودة بحدود
تنقطع عندها ولا يمكن ان يكون وراءها شيء من الامتداد فتحير
في ذلك بعض حيرة ثم انه بقوة فطرته وذكاء خاطره راى ان

جسماً لا نهاية له امر باطل وشي لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى
هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك
انه قال ان هذا الجسم السماوي متناه من الجهة التي تليني والناحية
التي وقع علينا حسي فهذا لا شك فيه لادراكه بالمشاهدة
واما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي تداخلني فيها الشك فاني
ايضاً اعلم انه من المحال ان يمتد الى غير نهاية لاني ان تخيلت خطين
اثنين يبتديان من هذه الجهة المتناهية ويمران في سمك الجسم الى غير
نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخيلت ان احد هذين الخطين قطع
منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ثم اخذ ما بقي منه واطبق طرفه
الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شي
واطبق الخط المقطوع على الخط الذي لم يقطع منه شي وذهب
الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية فاما
ان يجد الخطين ابداً يمتدان الى غير نهاية ولا ينتقص احدهما عن
الاخر فيكون الذي قطع منه مساوياً للذي لم يقطع منه وهو
محال كما ان كون الكل مثل الجزء محال واما ان لا يذهب معه ابداً بل
ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً
فاذا رد عليه القدر الذي قطع منه اولاً وقد كان متناهياً صار

كله

كله ايضاً متناهياً وحينئذ لا يقصر عن الخط الذي لم يقطع منه شي
ولا يفضل عليه فيكون اذن مثله وهذا متناه فذلك متناه
فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم فيمكن ان تفرض
فيه هذه الخطوط فاذن ان فرضنا جسماً غير متناه فقد فرضنا باطلاً
ومحالاً فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة
ان جسم السماء متناه اراد ان يعرف على اي شكل هو وكيف انقطاعه
بالسطوح التي تحده فنظر الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فراها تطلع
من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يجوز على سمت
راسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت راسه الى الشمال
او الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك وكل ما كان ابعد عن سمت
الراس الى احد الجهتين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب
حتى كان اصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين
احداهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل والاخرى حول
القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط
الاستواء كالذي وصفنا اولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة
على سطح افقه ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال وكان
القطبان معاً ظاهرين له وكان يرتقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة

كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان
غروبهما معاً واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الاوقات
فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوي ذلك في اعتقاده
ما راه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد
مغيبها بالمغرب وما راه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر
واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها وانها لو
كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض
الاوقات اقرب الى بصره منها في وقت اخر ولو كان ذلك لكانت
في مقاديرها واعظامها تختلف عند بصره فكان يراها في حال
القرب اعظم مما يراها في حال البعد فلما لم يكن كذلك تحققت عنده
كروية الشكل وما زال يتصفح حركات القمر الاخذة من المغرب الى
المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير
من علم الهيئة وظهر اليه ان حركاتها لا تكون الا بافلاك كثيرة
كلها مضمنة في فلك واحد هو اعلاها وهو الذي يحرك الكل
من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة وشرح كيفية انتقاله
في معرفة ذلك يطول وهو مثبوت في الكتب ولا يحتاج منه
في غرضنا الا القدر الذي اوردناه فلما انتهى الى هذه المعرفة

ووقف على ان الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل
بعضه ببعض وان جميع الاجسام التي كان ينظر فيها قديماً كالارض
والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها في ضمنه
وغير خارجة عنه وانه كله اشبه شيء بشخص من اشخاص الحيوان
فما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه
من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة اعضاء الحيوان
وما فيه داخله في عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف
الحيوان من اصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكون
ايضاً فيها حيوان كما يتكون في العالم الاكبر فلما تبين له انه كله
كشخص واحد في الحقيقة واتحدت عنده اجزاؤه الكثيرة بنوع
من النظر الذي اتحدت عنده الاجسام التي في عالم الكون و
الفساد تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن
وخرج الى الوجود من العدم او هو امر لم يزل موجوداً فيما سلف
ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه فتشكك في ذلك ولم يترجح
عنده احد الحكمين على الاخر وذلك انه مهما ازمع على اعتقاد
القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له
بمثل القياس الذي استحال به عنده وجود جسم لا نهاية له بمثل وكذلك

ايضا كان يرى انه لا يخلو من الحوادث لا يمكن تقدمه عليها وما لا
يمكن ان يتقدم على الحوادث فهو محدث وحين ايضا كان يزمع على اعتقاد
الحدوث تعترضه عوارض اخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه
بعد ان لم يكن لا يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه والزمان هو من
جملة العالم وغير منفك منه فاذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان
وكذلك ايضا يقول اذا كان حادثا فلا بد له من محدث وهذا المحدث
الذي احدثه لم احدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك الطارئ طرا
عليه ولا شيء هنالك غيره ام لتغير حدث في ذاته فما الذي احدث
ذلك التغير وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين فتعارضت عنده
الحجج ولا تترجح عنده احد الاعتقادين على الآخر فلما اعياه
ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل
اللازم عنهما يكون شيئا واحدا فرأى انه ان اعتقد حدوث
العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فان اللازم عن ذلك
ضرورة انه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه وانه لا بد له من فاعل
يخرجه الى الوجود وان ذلك الفاعل لا يمكن ان يدرك بشيء من الحواس
لانه لو ادرك بشيء من الحواس لكان جسما من الاجسام ولو كان جسما
لكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك المحدث

ايضا

ايضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل
ذلك الى غير نهاية فاذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم واذا لم يكن
جسما فلا سبيل الى ادراكه بشيء من الحواس لان الحواس الخمس لا
تدرك الا الاجسام او ما يلحق الاجسام واذا لم يمكن ان يحس
فلا يمكن ان يتخيل لان التخيل ليس شيئا الا احضار صور المحسوسات
بعد غيبتها واذا لم يكن جسما فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه
واول صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق و
هو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام
واذا كان فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير ورأى ايضا انه ان اعتقد قدم العالم وانه
لم يزل كما هو وان العدم لم يسبقه فان اللازم عن ذلك ان
حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء اذ لم يسبقها سكون
يكون مبداها منه وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة
والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام اما
جسم المتحرك نفسه واما جسم اخر خارج عنه واما ان يكون
قوة ليست سارية ولا شايعة في الجسم وكل قوة سارية
في جسم او شايعة فيه فانها تنقسم بانقسامه وتتضاعف

تضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلا وهو يتحرك الى السفل فانه
ان انقسم الحجر بنصفين انقسم ثقله بنصفين وان زيد عليه
اخر مثله زاد في الثقل اخر مثله فانه ان امكن ان تزيد الحجر الى
غير نهاية كان تزيد هذا الثقل ابدا الى غير نهاية وان وصل الحجر
الى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل ايضا الى حد ما ووقف
لكنه قد برهن ان كل جسم فانه لا محالة متناه فاذن كل قوة
في جسم فهي لا محالة متناهية وكل قوة تفعل فعلا لا نهاية
له فهي قوة ليست في جسم ووجد الفلك يتحرك ابدا حركة لا نهاية
لها ولا انقطاع اذا فرضناه قديما لا ابتداء له قالوا فيجب عن
ذلك ان تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه
فهي اذا الشيء الذي هو بريء عن الاجسام وغير موصوف بشيء
من الاوصاف الجسمانية وقد كان لاح له في نظره الاول
في عالم الكون والفساد ان حقيقة وجود كل جسم انما هي من جهة
صورته التي هي استعداده لضروب الحركات وان وجوده الذي له
من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فاذن وجود العالم
كله انما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة
وعن صفات الاجسام المنزه عن كل ما يدركه حس او يتطرق اليه

خيال واذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف انواعها فعلا لا
تفاوت فيه ولا قصور ولا فتور فهو لا محالة قادر عليها وعالم
بها فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول
ولا يضره في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه وصح له
على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا
منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه اذ الاتصال و
الانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الاجسام وهو
منزه عنها ولما كانت المادة في كل جسم مفتقرة الى الصورة
اذ لا تقوم الا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة
لا يصح وجودها الا من قبل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع
الموجودات في وجودها الى هذا الفاعل وانه لا قوام لشيء منها
الا به فهو اذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود
بعد ان سبقها العدم او كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم
يسبقها العدم قط فانها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة
الى الفاعل ومتعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا
وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته
غني عنها وبريء منها وكيف لا يكون كذلك وقد برهن ان قوته

وقدرته غير متناهية وان جميع الاجسام وما يتصل بها ويتعلق
بها ولو ببعض تعلق بها فهو متناه منقطع فاذن العالم كله بما فيه
من السموات والارض والكواكب وما بينهما وما فوقها وما تحتها فعله
وخلقه ومتأخر عنه بالذات وان كانت غير متأخر بالزمان كما
انك اذا اخذت في قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك
فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة
عن حركة يدك تأخرا بالذات وان كانت لم يتأخر بالزمان عنها
بل كان ابتداؤهما معا فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا
الفاعل بغير زمان انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون فلما رأى ان جميع الموجودات فعله تصفحها من ذي قبل
تصفحا آخر على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من
غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في اقل
الاشياء الموجودات فضلا عن اكثرها من آثار الحكمة وبديع
الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده ان ذلك لا يصدر
الا عن فاعل في غاية من الكمال وفوق الكمال لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا
في كتاب مبين ثم تأمل في جميع اصناف الحيوان كيف اعطى كل

شيء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا انه هداه لاستعمال تلك
الاعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما انتفع
بها الحيوان وكانت كلا عليه فعلم بذلك انه اكرم الكرماء و
ارحم الرحماء ثم انه مهما نظر شيئا من الموجودات له حسن
او بهاء او كمال او قوة او فضيلة من الفضائل اي فضيلة كانت
تفكر وعلم انها من فيض ذلك الفاعل ومن جوده ومن فعله
فعلم ان الذي له هو في ذاته اعظم منها واكمل واتم واحسن
وابهى وادوم لا نسبة لهذه الى تلك فما زال يتتبع صفات
الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى انه احق بها من
كل من يوصف بها وتتبع صفات النقص كلها فيراه بريا
منها ومنزها عنها وكيف لا يكون بريا عنها ومنزها وهل
معنى النقص الا العدم المحض او ما يتعلق بالعدم وكيف يكون
للعدم تعلق او التباس بمن هو الوجود المحض الواجب الوجود
بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده فلا وجود الا هو فهو الوجود
وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو
العلم وهو هو وكل شيء هالك الا وجهه فانتهت به المعرفة الى
هذا الحد على رأس خمسة اسابيع من منشأه وذلك خمسة

وثلثون عاماً وقد رسخ في قلبه من امر هذا الفاعل ما شغله
عن الفكرة في كل شيء الا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات
والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الاشياء الا ويرى
فيه اثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور الى الصانع و
يترك المصنوع حتى اشتد شوقه اليه وانزعج قلبه بالكلية
عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول فلما حصل له العلم
بهذا الموجود الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود
جميع الاشياء اراد ان يعلم باي شيء حصل له هذا العلم وباي
قوة ادرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهي السمع والبصر و
الشم والذوق واللمس فرأى انها كلها لا تدرك شيئاً الا جسماً
او ما هو في جسم وذلك ان السمع انما يدرك الاصوات وهي انما
يحدث من تموج الهواء عند تصادم الاجسام والبصر انما يدرك
الالوان والشم يدرك الروايح والذوق يدرك الطعوم
واللمس يدرك الامزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة
وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً الا بان يكون له طول
وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الاجسام وليس
لهذه الحواس ادراك شيء سواها وذلك لانها قوى شايعة

في اجسام منقسمة بانقسامها فهي لذلك لا تدرك الا جسماً
منقسماً لان هذه القوة اذا كانت شايعة في شيء منقسم فلا محالة
اذا ادركت شيئاً من الاجسام فانه ينقسم بانقسامها فاذن
كل قوة في جسم فانها لا تدرك الا جسماً او ما هو في جسم وقد
تبين ان هذا الموجود الواجب الوجود بريء عن صفات الاجسام من
جميع الجهات فاذاً لا سبيل الى ادراكه الا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة
في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالاجسام ولا داخل
فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها وقد كان
تبين له انه ادركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له
بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غير جسماني لا يجوز عليه شيء
من صفات الاجسام وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية
فانها ليست حقيقة ذاته وانما حقيقة ذاته ذلك الشيء
الذي ادرك به الموجود الواجب الوجود فلما علم ان ذاته ليست
هي هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها اديمه
هان عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة
التي ادرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر
في ذاته تلك الشريفة هل يمكن ان تبيد او تفسد وتضمحل ام

هي دائمة البقا فراى ان الفساد والاضمحلال انما هو من صفات
الاجسام بان تخلع صورة وتلبس اخرى مثل الماء اذا صار هوا
والهواء اذا صار ماء والنبات اذا صار ترابا او رمادا والتراب ايضا
اذا صار نباتا فهذا هو معنى الفساد واما الشئ الذي ليس
بجسم ولا يحتاج في قوامه الى الجسم وهو منزه بالجملة عن
الجسمانية فلا يتصور فساده بتة فلما ثبت له ان ذاته الحقيقية
لا يمكن فسادها اراد ان يعلم كيف يكون حالها اذا اطرحت
البدن وتخلت عنه وقد كان يتبين له انها لا تطرحه الا اذا لم
يصلح لها آلة فتصفح جميع القوى المدركة فراى كل واحدة منها
تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل
العين في حال تغميضها او اعراضها عن المبصر فانها تكون مدركة
بالقوة ومعنى مدركة بالقوة انها لا تدرك الآن وتدرك
في المستقبل وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة
بالفعل ومعنى مدركة بالفعل انها الآن تدرك وكذلك
كل واحدة من القوى تكون بالقوة وتكون بالفعل وكل
واحدة من هذه القوى اذا كانت لم تدرك قط بالفعل فهي
ما دامت بالقوة لا تتشوق الى ادراك الشئ المخصوص بها

لانها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وان كانت قد
ادركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فانها ما دامت بالقوة
تشتاق الى الادراك بالفعل لانها قد تعرفت بذلك المدرك
وتعلقت به وحنت اليه مثل من كان بصيرا ثم عمي فانه لا
يزال يشتاق الى المبصرات وبحسب ما يكون الشئ المدرك
اتم وابهى واحسن يكون الشوق اليه اكثر والتألم بفقده اعظم و
كذلك تألم من يفقد بصره بعد الرؤية اعظم من تألم من
يفقد شمه اذ الاشياء التي يدركها البصر اتم واحسن من التي
يدركها الشم فان كان في الاشياء شئ لا نهاية لكماله ولا غاية
لحسنه وبهائه وهو فوق الكمال والحسن والبهاء وليس في الوجود
كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال الا صادر من جهته وفائض
من قبله فمتى فقد ادراك ذلك الشئ بعد ان تعرف به فلا محالة
انه ما دام فاقدا له يكون في آلام لا نهاية لها كما ان من كان
مدركا له على الدوام فانه يكون في لذة لا انفصام لها
وغبطة لا غاية لها وبهجة وسرور لا نهاية لها وقد تبين
له ان الموجود الواجب الوجود متصف باوصاف الكمال كلها
ومنزه عن صفات النقص وبرئ منها وتبين له ان الشئ الذي

يتوصل الى ادراكه ادراكا لا يشبه الاجسام ولا يفسد بفسادها
فيظهر له بذلك ان من كانت له مثل هذه الذات المدركة
لمثل هذا الادراك فانه اذا اطرح البدن بالموت فاما ان
يكون قبل ذلك في مدة تصريفه البدن لم يتعرف قط بهذا
الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا اذا
فارق البدن لا يشتاق الى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده واما
جميع القوى الجسمانية فانها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق ايضا
الى مقتضيات تلك القوى ولا تحن اليها ولا تتألم لفقدها
وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت على صورة
الانسان او لم تكن واما ان يكون قبل ذلك في مدة تصريفه
البدن قد تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود وعلم ما هو عليه
من الكمال والحسن ثم اعرض عنه واتبع هواه حتى وافته
منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق
اليها فيبقى في عذاب اليم لا نهاية لها فاما ان يتخلص من تلك الآلام
بعد جهد طويل ويشاهد ما يتشوق اليه واما ان يبقى في
آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من
الوجهين في حياته الجسمانية واما من تعرف بهذا الموجود الواجب

الوجود قبل ان يفارق البدن واقبل بكليته عليه والتزم
الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته
منيته وهو على حال الاقبال والمشاهدة بالفعل فهذا اذا
فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح
دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود وسلامة تلك
المشاهدة من الكدر والشوب ويزول عنه ما تقتضيه هذه
القوى الجسمانية من الامور الحسية التي هي بالاضافة الى تلك
الحال آلام وشرور وعوائق فلما تبين له ان كمال ذاته و
لذتها انما هو في مشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على
الدوام مشاهدة بالفعل ابدا حتى لا يعرض عنه طرفة عين
لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل
لذته دون ان يتخللها الم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام
هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض فكان يلازم
الفكرة في ذلك الموجود ساعة فما هو الا ان يسنح لبصره
محسوس ما من المحسوسات او يخرق سمعه صوت بعض الحيوان او
يعترضه خيال من الخيال او يناله الم في احد اعضائه او يصيبه
الجوع او العطش او البرد او الحر او يحتاج الى القيام لدفع

لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه
الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد وكان
يخاف أن يفجأه منيته وهو في حال الإعراض فيفضي إلى الشقاء
والم الحجاب فساءه ذلك وأعياه الدواء فجعل يتصفح أنواع
الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله يتفطن
في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه
فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته فرآها كلها إنما تسعى في
تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب
والمنكوح والاستظلال وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى
حين مماتها وانقضاء مدتها ولم ير شيئاً منها يحرف
عن هذا الرأي ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات فبان له
بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا
تعرفت به بوجه من الوجوه وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى
حال شبيه بالعدم فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم
على النبات أو إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما
للحيوان وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة فالأ
نقص إدراكاً أحرى أن لا يصل ومع أنه أيضاً رأى أفعال النبات

كلها لا يتعدى الغذاء والتوليد ثم نظر بعد ذلك إلى الكواكب و
الأفلاك كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورآها شفافة
ومضيئة بعيدة من قبول التغير والفساد فحدس حدساً قوياً أن
لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن
تلك الذوات العارفة هي مثل ذاته   ليست بأجسام
ولا منطبعة في أجسام وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات
البريئة عن الجسمانية ويكون كمثله هو على ما هو به من الضعف
وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة
ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك أن يكون ذاته شيئاً بريئاً
عن الأجسام لا تفسد فتبين له أن الأجسام السماوية أولى
بذلك وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهد
على الدوام بالفعل لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة
من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية ثم
إنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات
التي أشبه بها الأجسام السماوية وقد كان تبين له قديماً أمر
العناصر واستحالة بعضها إلى بعض فإن جميع ما على وجه الأرض
فإنه لا يبقى على صورته بل الكون والفساد يتعاقبان عليه أبداً

وان كثير ام هذه الاجسام مختلطه مركبه متضادة ولذلك
تؤل الى الفساد وانها لا يوجد منها شئ صرف وما كان منها قريبا
من ان تكون صرفا خالصا لا شوب فيه فهو بعيد عن الفساد
جدا مثل الذهب والياقوت وان الاجسام السماوية بسيطه
صرفة ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا يتعاقب عليها
وتبين له هنالك ايضا ان جميع الاجسام التي في عالم الكون
والفساد منها ما تقدم حقيقتها بصورة واحدة زائدة
على معنى الجسمانية وهذه هي الاسطقسات الاربع ومنها
ما تتقوم حقيقتها باكثر من ذلك كالنبات والحيوان فما كان
قوام حقيقته بصور اقل كانت افعاله اقل وبعده من الحياة
اكثر فان عدم الصورة جملة لم يكن فيه الى الحياة طريق وصار
في حال شبيهه بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور اكثر
ودخوله في حال الحياة ابلغ وان كانت تلك الصورة بحيث لا
سبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة
حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة فالشئ العديم الصورة
جملة هو الهيولى والمادة ولا شئ من الحياة فيها وهي شبيهه
بالعدم والشئ المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقسات

الاربع وهي في اول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد
ومنها تتركب الاشياء ذوات الصور الكثيرة وهذه الاسطقسات
ضعيفة الحياة جدا اذ ليس يتحرك الا حركة واحدة وانما
كانت ضعيفة الحياة لان كل واحد منها مضادا ظاهر
المضادة يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب ان يغير صورته
فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات اقوى
حياة منها والحيوان اظهر حياة منه وذلك انه ما كان من
هذه المركبات يغلب عليه طبيعة اسطقس واحد فلقوته
فيه يغلب طبائع الاسطقسات الباقية ويبطل قوتها و
يصير ذلك المركب في حكم الاسطقس الغالب عليه فلا يستاهل
لاجل ذلك من الحياة الا شيئا يسيرا كما ان ذلك الاسطقس
لا يستاهل الا حدها من الحياة الا امرا ضعيفا وما كان من هذه
المركبات لا يغلب عليه طبيعة اسطقس منها فان الاسطقسات
تكون فيه متعادله متكافيه فاذن لا يبطل احدها قوة صاحبه
باكثر مما يبطل ذلك الاخر قوته بل تفعل بعضها في بعض فعلا
متساويا فلا يكون فعل احد الاسطقسات اظهر فيه ولا
يستولي عليه احدها فيكون بعيد الشبه من كل واحد من

الاسطقسات فكان مضادا لصورته فينافى الحياة بذلك
وما زاد هذا الاعتدال وكان اتم وابعد عن الانحراف كان
ابعد عن ان يوجد له ضد اكثر وكانت حياته اكمل ولما كان
الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال لانه
الطف من الارض والماء واغلظ من النار والهواء صار في
حكم الوسط ولم يضاده شيء من الاسطقسات مضادةً
بينةً فاستعد بذلك للصورة الحيوانية فرأى ان الواجب على
ذلك ان يكون اعدل ما في هذه الارواح الحيوانية مستعداً
لاتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد وان يكون
ذلك الروح قريباً من ان يقال انه لا ضد لصورته فيشبه
لذلك الاجسام السماوية التي لا ضد لصورتها ويكون روح
ذلك الحيوان لانه وسط بالحقيقة بين الاسطقسات لا
يتحرك الى جهة العلو على الاطلاق ولا الى جهة السفل بل او
لو امكن ان يجعل في وسط المسافة بين المركز واعلى ما تنتهي
اليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هنالك
ولم يطلب الصعود ولا النزول ولو تحرك في المكان لتحرك حول
الوسط كما يتحرك الاجسام السماوية ولو تحرك في الموضع لتحرك

على نفسه وكان كري الشكل اذ لا يمكن غير ذلك فاذا هو
شديد الشبه بالاجسام السماوية ولما كان قد اعتبر احوال
الحيوان ولم يرا فيها ما يحدس عليه انه شعر بالموجود الواجب
الوجود وقد كان علم من ذاته انها قد شعرت به قطع بذلك
على انه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالاجسام
السماوية وتبين له انه نوع مباين لسائر انواع الحيوان وانه
انما خلق لغاية اخرى واعد لامر عظيم لم يعد له شيء من
انواع الحيوان وكفاية شرفاً ان يكون اخس جزئيه وهو
الجسماني اشبه الاشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن
عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص و
الاستحالة والتغير واما اشرف جزئيه فهو الشيء الذي به
عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف هو امر
رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء
مما توصف به الاجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل و
لا يتوصل الى معرفته بالة سواه بل يتوصل به اليه فهو العارف
والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم لا تباين
في شيء من ذلك اذ التباين والانفصال من صفات الاجسام

ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق لجسم
فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر اصناف الحيوان
بمشابهة الاجسام السماوية رأى ان الواجب عليه ان
يتقبلها ويحاكي افعالها ويتشبه بها جهده وكذلك
ايضا رأى ان بجزئه الاشرف الذي به عرف الموجود الواجب
الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات
الاجسام كما ان الواجب الوجود منزه عنها فرأى ايضا انه
يجب عليه ان يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من اي وجه
امكنه بان يتخلق باخلاقه ويقتدي بافعاله ويجد في
تنفيذ ارادته ويسلم الامر له ويرضى بجميع حكمه رضا من قلبه
ظاهرا وباطنا بحيث يسر به وان كان مولما لجسمه وضارا
به ومتلفا لبدنه بالجملة وكذلك ايضا رأى ان فيه شبها
من سائر انواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون
والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بانواع
المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح فرأى ايضا
ان ذلك البدن لم يخلق له عبثا ولا قرن به لامر باطل وانه
واجب عليه ان يتفقده ويصلح من شانه وهذا التفقد لا يكون

منه الا بفعل يشبه افعال سائر الحيوان فاتجهت عنده
الاعمال التي يجب عليه ان يفعلها نحو ثلثة اغراض اما عمل يتشبه
به بالحيوان غير الناطق واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب
الوجود فالتشبه الاول يجب عليه من حيث له البدن المظلم
ذو الاعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة و
والتشبه الثاني يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي
مسكنه القلب وهو مبدأ للبدن ولما فيه من القوى و
التشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو اي من حيث هو
الذات التي عرف بها ذلك الموجود الواجب الوجود وكان قد وقف
اولا على ان سعادته وفوزه من الشقاء انما هي في دوام
المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا
يعرض عنه طرفة عين ثم نظر في الوجه الذي به يتاتى
له هذا الدوام فاخرج له النظر انه يجب عليه الاعتمال
في هذه الثلثة الاقسام من التشبهات فاما التشبه
الاول فلا يحصل له به شيء من المشاهدة بل هو صارف
عنها وعائق دونها اذ هو تصرف في الامور المحسوسة والامور
المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وانما

احتيج اليها هذا التشبه لاستدامة الروح الحيواني الذي به
يحصل التشبه الثاني بالاجسام السماوية فالضرورة تدعوا
اليه من هذا الطريق وان كان لا يخلوا من تلك المضرة
واما التشبه الثاني فيحصل به حظ عظيم من المشاهدة على
الدوام لكنها مشاهدة يخالطها شوب اذ من يشاهد ذلك
النحو من المشاهدة فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت
اليها حسب ما يتبين بعد هذا واما التشبه الثالث
فتحصل به المشاهدة الصرف والاستغراق المحض الذي
لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الموجود الواجب الوجود
والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات
نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كانت
كثيرة او قليلة الا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل و
تعالى وعز فلما تبين له ان مطلوبه الاقصى هو هذا التشبه
الثالث وانه لا يحصل له الا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة
في التشبه الثاني وان هذه المدة لا تدوم له الا بالتشبه
الاول وعلم ان التشبه الاول فان كان ضروريا فانه عائق بذاته
وان كان معينا بالعرض فالزم نفسه ان لا يجعل لها حظا من هذا

التشبه الاول الا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقا
للروح الحيواني باقل منها ووجد ما تدعوا اليه الضرورة في
بقا هذه الروح امرين احدهما ما يمده من داخل ويخلف عليه
بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء والاخر ما يقيه من خارج و
يدفع عنه وجوه الاذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس
والحيوانات الموذية ونحو ذلك ورأى انه ان تناول ضرورية
من هذه جزافا كيف اتفق ربما وقع في السرف واخذ فوق
الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى
الحزم له ان يفرض لنفسه فيها حدودا لا يتعداها ومقادير
لا يتجاوزها وبان له ان هذا الفرض يجب ان يكون في
جنس ما يغتذى به اي شي يكون وفي مقدار وفي المدة
التي تكون بين العودات اليه فنظر اولا في اجناس ما به
تغتذى فرآها ثلثة اضرب اما نبات لم يكمل بعد ولم ينته
الى غاية تمامه وهي اصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذا بها
واما ثمرات النبات التي قد تم وتناهى واخرج بزره ليتكون
منه اخر من نوعه وهذه اصناف الفواكه رطبها ويابسها
واما الحيوان من الحيوانات التي يغتذى بها اما البرية واما

البحرية وكان قد صح عنده ان هذه الاجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له ان سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة ان الاغتذا بها مما يقطع بها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية المقصودة بها فكان ذلك اعتراضا على فعل الفاعل وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به فرأى ان الصواب كان له لو امكن ان يمتنع من الغذا جملة واحدة لكنه لم يمكنه ذلك ورأى انه ان امتنع عنه الى ذلك آل فساد جسمه فيكون ذلك ايضا اعتراضا على فاعلها اشد من الاعتراض الاول اذ هو اشرف من تلك الاشياء الاخر التى تكون فسادها سببا لبقائه فاستسهل ايسر الضررين وتسامح فى اخف الاعتراضين ورأى ان يأخذ من هذه الاجناس اذا عدمت ايها تيسر له بالقدر الذى تبين له بعد هذا فاما ان كانت كلها موجودة فينبغى له ح ان يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى اخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل على شرط التحفظ فذلك البزر الا يأكل ولا يفسده ولا يلقيه فى مواضع لا

للنبات مثل الصفا والسبخ ونحوهما فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى كالتفاح والكمثرى او الاجاص ونحوها كان له عند ذلك بان يأخذ اما من الثمرات التى لا يغتذى منها الا نفس البزر كالجوز والقسطل واما من البقول التى لم تصل بعد حد كمالها والشرط عليه فى هذين ان يقصد اكثرها وجودا واقواها توليدا وان لا يستأصل اصولها ولا يفنى بزرها فان عدم هذه فله ان يأخذ من الحيوان او من بيضه والشرط عليه فى الحيوان ان يأخذ من اكثره وجودا ولا يستأصل منه نوعا باسره فهذا ما رآه فى جنس ما يغتذى به واما المقدار فرأى ان يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها واما الزمان الذى بين العودات فرأى انه اذا اخذ حاجته من الغذاء ان يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الاعمال التى تجب عليه فى التشبيه الثانى وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا فاما ما تدعوا اليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى مما يكتسبه من خارج فكان الخطب فيه عليه يسيرا اذ كان مكتسيا بالجلود وقد كان له مسكن

يقيه مما يرد عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال
به واللزوم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه وهي التي
تقدم شرحها ثم اخذ في العمل الثاني وهو التشبه بالاجسام
السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع اوصافها
فانحصرت عنده في ثلثة اضرب الضرب الاول اوصاف لها
بالاضافة الى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهي ما
تعطيه اياه من التسخين بالذات والتبريد
بالعرض والاضاءة والتلطيف والتكثيف الى سائر ما
تفعل فيه من الامور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية
عليه من عند الفاعل الواجب الوجود والضرب الثاني اوصاف
لها في ذاتها مثل انها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة
عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها
على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها والضرب الثالث اوصاف
لها بالاضافة الى الموجود الواجب الوجود مثل انها تشاهد
مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق اليه وتتصرف
بحكمته وتتسخر في تتميم ارادته ولا تتحرك الا بمشيئته وفي
قبضته فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الثلثة

الاضرب فاما الضرب الاول فكان تشبهه بها فيه ان الزم
نفسه ان لا يرى ذا حاجة او عاهة او مضرة او عائق من
الحيوان او النبات وهو يقدر على ازالتها عنه الا ويزيلها
فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب او تعلق
به نبات آخر يؤذيه او عطش عطشا يكاد يفسده ازال
عنه ذلك الحجاب ان كان مما يزول وفصل بينه وبين
النبات المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي ويتعهده بالسقي
ما امكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد ارهقه سبع
او نشب في انشوطة او تعلق به شوك او سقط في
عينيه او اذنيه شيء يؤذيه او مسه ظمأ او جوع
تكفل بازالة ذلك كله عنه جهده واطعمه وسقاه
ومتى وقع بصره على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان
وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه او جرف
انهار عليه ازال ذلك كله عنه وما زال يمعن في هذا
النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية واما
الضرب الثاني فكان تشبهه بها فيه ان الزم نفسه
دوام الطهارة وازالة الدنس والرجس عن جسمه و

الاغتسال بالماء في اكثر الاوقات وتنظيف اظفاره و
اسنانه ومغابن بدنه وتطييبها بما امكنه من طيب النبات
وصنوف الادهان العطرة وتعاهد لباسه بالتنظيف
والتطييب حتى كان كله يتلالا حسنا وجمالا ونظافة وطيبا
والتزم مع ذلك ضروب الحركات على الاستدارة
فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح
باكنافها وتارة كان يطوف ببيته او ببعض الكدى ادوارا
معدودة اما مشيا واما هرولة وتارة يدور على نفسه
حتى يغشى عليه واما الضرب الثالث فكان تشبهه بها
فيه فانه كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود
ويقطع علايق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد اذنيه
ويضرب جهده على تتبع الخيال ويروم بمبلغ طاقته ان لا
يفكر في شيء سواه ولا يشرك به احدا ويستعين على ذلك
بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها فكان اذا اشتد
في الاستدارة غابت عنه المحسوسات وضعف الخيال وسائر
القوى التي تحتاج الى الات الجسمانية وقوي فعل ذاته التي
هي بريئة من الجسم فكانت في بعض الاوقات فكرته تخلص عن

شوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه
القوى الجسمانية فتفسد حاله وترده الى اسفل سافلين
فيعود من ذي قبل فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه
تناول بعض الاغذية على الشرائط المذكورة ثم انتقل الى
شانه من التشبه بالاجسام السماوية بالثلاثة الاضرب
المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية
ويجاهدها وينازعها وتنازعه وفي الاوقات التي يكون له
عليها الظهور وتتخلص فكرته من الشوب يلوح له شيء من
احوال اهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث
ويسعى في تحصيله فنظر في صفات الموجود الواجب الوجود
وقد كان تبين له في حين نظره العلمي قبل الشروع في العمل انها
على ضربين اما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة واما
صفة السلب كتنزيهه عن الجسمانية وعن صفات الاجسام
ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد وان صفات الاثبات
يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات
الاجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الاوصاف
الثبوتية بل يرجع كلها الى معنى واحد هو حقيقة ذاته فجعل

يطلب كيف يتشبه بكل واحد من هذين الفريقين فاما صفات
الايجاب فلما علم انها راجعة الى حقيقة ذاته وانه لا كثرة
فيها بوجه من الوجوه اذ الكثرة من صفات الاجسام وعلم
ان علمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته هو علمه بذاته وعلمه بذاته
هو ذاته تبين له انه ان امكنه هو ان يعلم ذاته فليس ذلك
العلم الذي علم به ذاته معنى زائدا على ذاته بل هو هو فرأى
ان التشبه به في صفات الايجاب هو ان يعلمه فقط دون
ان يشرك بذلك شيئا من صفات الاجسام فاخذ نفسه
بذلك واما صفات النفي فانها كلها راجعة الى التنزه عن
الجسمانية فجعل يطرح اوصاف الجسمانية عن ذاته وقد كان
اطرح منها كثيرا في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها
التشبه بالاجسام السماوية الا انه بقي منها بقايا كثيرة
كحركة الاستدارة والحركة من اخص صفات الاجسام وكا
الاعتناء بامر الحيوان والنبات والرحمة لها والتهمم بازالة عوائقها
فان هذا ايضا من صفات الاجسام اذ لا يراها اولا الا
بالقوة الجسمانية ثم يكدح في امرها بقوة جسمانية ايضا
فجعل يطرح ذلك كله عن نفسه اذ هي بجملتها مما يليق بهذه

الحال التي يطلبها الآن وما زال يقتصر على السكون في قعر
مغارتها مطرقا غاضا ببصره معرضا عن جميع المحسوسات
القوى الجسمانية التي هي مجتمع الهم والفكرة في الموجود
الواجب الوجود وحده دون شركة فمتى سنح لخياله سانح
سواه طرده عن خياله جهده ودافعه وراض نفسه على
ذلك ودأب فيه مدة طويلة فربما تمر عليه عدة ايام
لا يتغذى فيها ولا يتحرك وفي خلال شدة مجاهدته هذه كانت
تغيب عن ذكره وفكره جميع الاشياء الا ذاته فانها كانت
لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الحق الواجب
الوجود فكان يسوءه ذلك ويعلم انه شوب في المشاهدة
المحضة وشركة في الملاحظة فما زال يطلب الفناء عن نفسه
والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك فغاب عن
فكره وذكره السموات والارض وما بينهما وجميع الصور
الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد
التي هي الذوات العارفة بالموجود الحق وغابت ذاته في جملة
تلك الذوات وتلاشى واضمحل وصار هباء منبثا ولم يبق
الا الواحد الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله

الذي هو ليس معنى زايداً على ذاته لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار فهم كلامه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام
ولا يتكلم واستغرق في حالته تلك وشاهد ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فلا تعلق بالك لوصف
امر لم يخطر على قلب بشر فان كثيراً من الامور التي تخطر على قلوب
البشر قد يتعذر وصفها فكيف بامر لا سبيل الى خطوره
على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره ولست اعني بالقلب
جسم القلب ولا الروح الذي في تجويفه بل اعني به صورة
ذلك الروح الفايضة بقواها على بدن الانسان فان كل
واحد من هذه الثلثة قد يقال له قلب ولا سبيل الى
خطور ذلك الامر على واحد من هذه الثلثة ولا يتاتى
العبارة الا على ما خطر عليها ومن رام التعبير عن تلك
الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد ذوق الالوان
من حيث هي الوان ويطلب ان يكون السواد مثلاً حلواً
او حامضاً لكنا مع ذلك لا نخليك عن اشارات نومي بها
الى ما شاهده من عجايب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على
نوع باب الحقيقة اذ لا سبيل الى التحقق بما في ذلك المقام

الا بالوصول اليه فاصخ الان بسماع قلبك وحد
ق ببصر عقلك الى ما اشير اليك لعلك ان تجد منه هدياً
يلقيك على جادة الطريق وشرطي عليك ان لا تطلب مني في
هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما اودعه هذه الاوراق
فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على امر ليس من شانه
ان يتلفظ به خطر وذلك انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات
ولم ير في الوجود الا الواحد القيوم وشاهد ما شاهد
عاد الى ملاحظة الاغيار عند ما افاق من حاله تلك التي
هي شبيهة بالسكر خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات
الحق وان حقيقة ذاته هي ذات الحق وان الشيء الذي كان
يظن اولاً انه ذاته المغايرة لذات الحق سبحانه ليست شيئاً
في الحقيقة بل ليس شيء الا ذات الحق وانما ذلك بمنزلة
نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فيظهر فيها
فانه وان نسب الى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة
شيئاً سوى نور الشمس وان زال ذلك الجسم زال نوره و
بقي نور الشمس بحسبه لم ينقص عند حضور ذلك الجسم
ولا عند مغيبه ومتى حدث جسم يصلح لقبول مثل ذلك

النور قبله فاذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له
معنى وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من ان
ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته
هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا ان من حصل عنده علم
ذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل عنده
العلم فحصلت عنده الذات وهذه الذات لا تحصل
الا عنده ذاتها ونفس حصولها هو الذات فاذن هو
الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة
العارفة بتلك الذات الحقية التى كان يراها ولا كثيرة
او صارت عنده بهذا الظن شيئا واحدا وكادت
هذه الشبهه ترسخ فى نفسه لولا ان تداركه الله
برحمته وتلافاه بهدايته فعلم ان هذه الشبهة انما
ثارت عنده من بقايا ظلمة الاجسام وكدورة المحسوسات
فان الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع
والافتراق وهى كلها من صفات الاجسام وتلك الذوات
المفارقة العارفة بذات الحق سبحانه لبراءتها عن المادة
لا يجب ان يقال انها كثيرة ولا واحدة فان الكثرة انما هى

بمغايرة الذوات بعضها لبعض والواحدة ايضا لا يكون
الا بالاتحاد ولا يفهم شىء من ذلك الا فى المعانى المركبة
الملتبسة بالمادة غير ان العبارة فى هذا الموضع تضيق
جدا لانك ان عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة
الجمع حسب لفظنا هذا اوهم معنى الكثرة فيها وهى بريئة
عن الكثرة فان انت عبرت بصيغة الافراد اوهم ذلك
معنى الاتحاد وهو مستحيل فيها وكانى بمن يقف على هذا
الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى اعينهم يتحرك
فى سلسلة جنونه ويقول لقد افرطت فى تدقيقك حتى
انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول فان
من احكام العقل ان الشىء اما واحد واما كثير فليتئد فى
غلوائه وليكف عن غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر
فى العالم المحسوس الخسيس الذى هو بنى اطباقه بنحو ما
اعتبر به حى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر ما
فيراه كثرة لا تحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر
اخر فيراه واحدا وبقى فى ذلك مترددا ولم يمكنه ان
يقطع عليه باحد الوصفين دون الاخر هذا والعالم

المحسوس منشا الجمع والافراد وفيه تفهم حقيقتهما وفيه
الاتصال والانفصال والتحيز والمغايرة والاتفاق و
الاختلاف فما ظنك بالعالم الالهي الذي لا يقال فيه كل
ولا بعض ولا ينطق في امره بلفظ من الالفاظ المسموعة
الا ويتوهم فيه شيئا على خلاف الحقيقة فلا يعرفه الا من
شاهده ولا تثبت حقيقته الا من عند من حصل فيه واما
قوله حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول
فنحن نسلم له ذلك وتركه مع عقله وعقلائه فان
العقل الذي يعنيه هو وامثاله انما هو القوة الناطقة
التي تتصفح اشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى
الكلي والعقلاء الذين يعنيهم هم الذين ينظرون بهذا
النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد
عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع
الى فريقه الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن
الاخرة هم غافلون فان كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح
والاشارة الى ما في العالم الالهي ولا تحمل الفاظنا من المعاني
ما جرت العادة بتحميلها اياه فنحن نزيدك شيئا مما شاهده

حي بن يقظان في مقام الصدق الذي تقدم ذكره
وذلك انه بعد الاستغراق المحض والفناء التام
وحقيقة الوصول شاهد للفلك الاعلى الذي لا جسم
وراءه ذاتا بريئة عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق
ولا نفس الفلك ولا هي غيرهما وكانها صورة الشمس التي
تظهر من المرايا الصقيلة فانها ليست هي الشمس ولا المراة
ولا هي غيرهما وراى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال
والبهاء والحسن ما يعظم عن ان يوصف بلسان ويدق
عن ان يكسى بحرف او صوت وراه في غاية اللذة و
السرور والغبطة والفرح بمشاهدة ذات الحق جل
وعز وشاهد ايضا للفلك الذي يليه وهو فلك الكواكب
الثابتة ذاتا بريئة عن المادة ايضا ليست هي ذات الواحد
الحق ولا ذات الفلك الاعلى المفارقة ولا نفسه ولا
غيرها وكانها صورة الشمس التي تظهر في مراة قد انعكست
اليها الصورة من مراة اخرى مقابلة للشمس وراى لهذه
الذات ايضا من البهاء والحسن واللذة مثل ما راى لتلك
التي للفلك الاعلى وشاهد ايضا للفلك الذي يلي هذا وهو

فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الذوات
التي شاهد قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي
تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست
إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات
أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة وما زال يشاهد
لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً
من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس
المنعكسة من مرآة إلى مرآة على رتبة مرتبة بحسب ترتيب
الأفلاك وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن
والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأته ولا أذن سمعته ولا
خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو
جميع حشو فلك القمر فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست
شيئاً من الذوات التي شاهد قبلها ولا هي سواها ولهذه
الذات سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف فم في
كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق و
يقدسها ويمجدها لا يفتر ورأى لهذه الذات التي يتوهم
فيها الكثرة وليست كثرة من الكمال واللذة مثل ما رأى لما

قبلها

قبلها وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء
مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى
إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي
قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة
لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا
إنها بعضها ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن
لقلنا إنها هي ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا
إنها لم تحدث وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته ولا
ان كانت ثم اضمحلت ولأبدان هي معه في الوجود وهي من الكثرة
بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال إنها كثيرة أو هي كلها واحدة
إن جاز أن يقال لها واحد ورأى لذاته ولتلك الذوات
التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ما لا
يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصلون العارفون
وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة
قد ران عليها الخبث وهي مع ذلك مدبرة عن المرايا الصقيلة
التي ارتسمت فيها صورة الشمس ومولية عنها بوجوهها
ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله

ورأها فى آلام لا تنقضى وحسرات لا تنفك قد احاط بها
سرادق العذاب ولحوقها نار الحجاب ونشرت بمنا شير بين
الازعاج والانجذاب وشاهد هاهناك وانا سوى هذه
المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحل فتثبت فيها وانعم
النظر اليها فراى هؤلاء عظيما وخطبا جسيما وخلقا حثيثا
واحكاما بليغا وتسويرا ونفخا وانشاء وفسخا فما هو الا
ان قليلا فعادت عليه حواسه وتنبه من حالته التى
كانت شبيهه بالغشى وذلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له
العالم المحسوس وغاب عنه العالم الالهى اذ لم يكن
اجتماعهما فى حال واحدة اذ الدنيا والاخرة كالضرتين
ان اسخطت احدهما ارضيت الاخرى فان قلت تظهر مما
حكيته من هذه المشاهدة ان الذات المفارقة ان كانت
لجسم دائم الوجود لا يفسد كالافلاك كانت هى ايضا
هى دائمة الوجود وان كانت لجسم يؤول الى الفساد كا
الحيوان الناطق فسدت هى واضمحلت وتلاشت حسب
ما مثلت به فى مرايا الانعكاس فان الصورة لا ثبات لها
الا بثبات المراة فاذا فسدت المراة اضمحلت هى فاقول

لك ما اسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط المتقدم
اليك بان مجال العبارة هاهنا ضيق وان الالفاظ على كل
حال توهم غير الحقيقة وذلك الذى توهمته انما اوقعك فيه
ان جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه
ولا ينبغى ان يعقل ذلك فى اصناف المخاطبات المعتادة فكيف
هاهنا والشمس ونورها وصورتها وشكلها والمرايا
والصورة الحاصلة فيها كلها امور غير مفارقة للاجسام
ولا قوام لها الا بها وفيها فلذلك افتقرت فى وجودها اليها
وبطلت ببطلانها واما الذوات الالهية والارواح الربانية
فانها كلها بريئة عن الاجسام ولواحقها ومنزهة غاية
التنزيه عنها فلا ارتباط ولا تعلق لها بها وسوا بالاضافة
اليها بطلان الاجسام او ثباتها ووجودها او عدمها و
انما ارتباطها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى
هو اولها ومبدأها وسببها وموجودها وهو يعطيها الدوام
ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها الى الاجسام بل
الاجسام محتاجة اليها ولو جاز عدمها لعدمت الاجسام
فانها هى مباديها كما انه لو جاز ان تعدم ذات الواحد الحق

تعالى عن ذلك وتقدس لا اله الا هو لعدمت هذه الذوات
كلها ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسي باسره ولم يبق
موجود اذ الكل مرتبط بعضه ببعض والعالم المحسوس
وان كان تابعا للعالم الالهي شبيه الظل له والعالم الالهي
مستغن عنه وبرئ منه فانه مع ذلك يستحيل فرض عدمه
اذ لا هو محالة تابع للعالم الالهي وانما فساده ان يبدل
لا ان يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حيث ما
وقع هذا المعنى منه في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن و
الناس كالفراش وتكوير الشمس وتفجير البحار يوم تبدل
الارض غير الارض والسموات فهذا القدر هو الذي امكنني الآن
ان اشير اليه مما شاهده حي بن يقظان في ذلك المقام الكريم
فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الالفاظ فان ذلك كالمتعذر
واما تمام خبره فسأتلوه عليك انه لما عاد الى العالم المحسوس
بعد جولانه حيث جال سيم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه
الى الحياة القصوى فجعل يطلب العود الى ذلك المقام بالنحو الذي
طلبه اولا حتى وصل اليه بايسر من السعي الذي وصل به اولا
ودام فيه مدة اطول من الاول ثم عاد الى عالم الحس ثم تكلف

الوصول الى مقامه بعد ذلك فكان ايسر عليه من الاولى والثانية
وكان دوامه فيه اطول وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم
يزيد عليه سهولة والدوام فيه يزيد طولاً مرة بعد مرة حتى
صار بحيث يصل اليه متى شاء ولا ينفصل عنه الا متى شاء فكان
يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه الا لضرورة بدنه التي كان
قد قللها حتى لا يوجد اقل منها وهو في كل ذلك يتمنى ان يريحه
الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك
فيتخلص الى لذته تخلصاً دائماً ويبرا عما يجده من الالم عند
الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن وبقي على حالته
تلك حتى انا في سبعة اسابيع من منشايه وذلك خمسون عاماً
وحينئذ اتفقت له صحبة اسال وكان من قصته معه
ما يأتي ذكره بعد هذا ان شا الله تعالى ذكروا
ان الجزيرة التي تولد بها حي بن يقظان على احد القولين
المختلفين في صفة مبديه انتقلت اليه ملة من الملل الصحيحة
المأخوذة عن بعض الانبياء المتقدمين صلوات الله عليهم
وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالامثال
المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء وتثبت رسومها

في النفوس حسب ما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور فما زالت
تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها
مليكها وحمل الناس على التزامها وقد كان نشا بتلك الجزيرة
فتيان من اهل الفضل والرغبة في الخير يسمى احدهما اسال
والاخر سلامان فتلقيا تلك الملة وقبلاها احسن قبول واخذا
انفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على اعمالها واصطحبا
على ذلك وكانا يتفقهان في بعض الاوقات فيما ورد من الفاظ
تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته وصفات
المعاد والثواب والعقاب فاما اسال منهما فكان اشد
غوصا على الباطن واكثر عثورا على المعاني الروحانية و
اطمع في التاويل واما سلامان فكان اكثر احتفاظا بالظاهر
واشد بعدا عن التاويل واوقف عن التصرف والتامل و
كلاهما يجد في الاعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة
الهوى وكان في تلك الشريعة اقوال تحمل على العزلة والانفراد
وتدل على النجاة والفوز فيهما واقوال اخر تحمل على المعاشرة
وملازمة الجماعة فتعلق اسال بطلب العزلة ورجح القول
فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة

والغوص على المعاني فاكثر ما كان يتاتى له امله من ذلك
بالانفراد وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ورجح القول
فيها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف فكانت
ملازمة الجماعة عنده مما يزيل الوسواس ويزيل الظنون
المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين فكان اختلافهما
في هذا الراي سبب افتراقهما وكان اسال قد سمع
عن الجزيرة التي ذكر ان حي بن يقظان تكون فيها وعرف
ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وان الانفراد
بها يتاتى لملتمسه فاجمع على ان يرتحل اليها ويعتزل بها
بقية عمره فجمع ما كان له من مال واكترى ببعضه مركبا
يحمله الى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين وودع
صاحبه وركب متن البحر فحمله الملاحون الى تلك الجزيرة
ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنه فبقي اسال بتلك
الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ويفكر
في اسمائه الحسنى وصفاته العلى فلا ينقطع خاطره ولا
تتكدر فكرته واذا احتاج الى الغذاء تناول من ثمرات
تلك الجزيرة وصيدها ما يسد جوعته واقام على تلك

الكمال مدة فى اتم غبطة واعظم انس بمناجاة ربه
وكان فى كل يوم يشاهد من الطافه وسنا تحفه وتيسيره
عليه فى مطالبه وغدائه ما يثبت يقينه ويقر عينه وكان
فى تلك المدة حى بن يقظان شديد الاستغراق فى مقاماته
الكريمة فكان لا يبرح عن مغارته الا مرة فى الاسبوع ليتناول
ما يسنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه اسال باول
وهلة بل كان يتطوف باكناف تلك الجزيرة ويسيح فى ارجائها
فلا يرى انسانا ولا يشاهد اثرا فيزيد بذلك انسه وتنبسط
نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة و
الانفراد الى ان اتفق فى بعض تلك الاوقات ان خرج حى بن
يقظان لالتماس غذائه واسال قد الم بتلك الجهة فوقعت
عين كل واحد منهما على الاخر فاما اسال فلم يشك انه من العباد
المنقطعين وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة كما وصل هو
اليها فخشى ان هو تعرض له وتعرف به ان يكون ذلك سببا
لفساد حاله وعائقا بينه وبين امله واما حى بن يقظان
فلم يدر ما هو لانه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى
كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من

من شعر وصوف فظن انها لباس طبيعى فوقف يتعجب منه
مليا وولى اسال هاربا منه خيفة ان يشغله عن حاله
فاقتفى حى بن يقظان اثره لما كان فى طباعه من البحث عن
حقائق الاشياء فلما راه اشتد فى الهرب خنس عنه و
توارى له حتى ظن اسال انه قد انصرف وتباعد من تلك
الجهة فشرع اسال فى الصلاة والقراءة والدعاء و
البكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل
شىء فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلا قليلا و
اسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته و
تسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه فسمع صوتا
حسنا وحروفا منتظمة لم يعهد مثلها من شىء من اصناف
الحيوان ونظر الى اشكاله وتخطيطه فراه على صورته و
تبين له ان المدرعة التى عليه ليست جلدا طبيعيا وانما
هو لباس متخذ مثل لباسه هو ولما راى من خشوعه
وتضرعه وبكائه لم يشك فى انه من الذوات العارفة
بالحق فتشوق اليه واراد ان يرى ما عنده وما الذى
اوجب بكاءه فزاد فى الدنو منه حتى احس به اسال فاشتد

في العدو واشتد حي بن يقظان في اثره حتى التحق به لما كان
اعطاه الله من القوة والبسطة في الجسم والعلم فالتزمه
وقبض عليه ولم يمكنه من البراح فلما نظر اليه اسال وهو
مكتسي بجلود الحيوانات ذوات الاوبار وشعره قد طال
حتى جلل كثيراً منه وراى ما عنده من سرعة الجري وقوة
البطش فرق منه فرقاً شديداً فجعل يستعطفه ويرغب
اليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو غير انه يميز
فيه شمائل الجزع فكان يؤنسه باصوات كان قد تعلمها
من بعض الحيوانات ويجر يده على راسه ويمسح اعطافه
ويتملق اليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جاش
اسال وعلم انه لا يريد به سوءاً وكان اسال قديما لمحبته
في علم التاويل قد تعلم اكثر الالسن ومهر فيها فجعل يكلم
حي بن يقظان ويسائله عن شانه بكل لسان يعلمه ويعالج
افهامه فلا يستطيع وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما
يسمع ولا يدري ما هو غير انه يظهر له البشر والقبول
فاستغرب كل واحد منهما امر صاحبه وكان عند اسال
بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربه

فقربه الى حي بن يقظان فلم يدر ما هو لانه لم يكن شاهده
قبل ذلك فاكل منه اسال واشار اليه لياكل فتفكر حي بن
يقظان فيما كان قد الزمه نفسه من الشروط في تناول
الغذا ولم يدر اصل ذلك الشي الذي قدم له ما هو وهل
يجوز له تناوله ام لا فامتنع عن الاكل فلم يزل اسال يرغب
اليه ويستلطفه وقد كان قد ولع به حي بن يقظان فخشي ان
على امتناعه ان يوحشه فاقدم على ذلك الزاد واكل منه
فلما ذاق منه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده
في شرط الغذا وندم على فعله واراد الانفصال عن
اسال والاقبال على شانه من طلب الرجوع الى مقامه الكريم
فلم يتات له المشاهدة بسرعة فراى ان يقيم مع اسال في عالم
الحس حتى يقف على حقيقة شانه ولا يبقى في نفسه نزوع
اليه وينصرف بعد ذلك الى مقامه دون ان يشغله عنه
شاغل فالتزم صحبة اسال ولما راى اسال ايضاً انه لا
يتكلم امن غوائله على دينه والتزم ان يعلمه الكلام والدين
والعلم فيكون له بذلك اعظم زلفة عند الله عز وجل
فشرع اسال في تعليمه الكلام اولاً بان كان يشير له الى

اعيان الموجودات وينطق باسمائها ويكرر ذلك عليه و
يحمله على النطق فينطق بها مقترنا بالاشارة حتى علمه الاسماء
كلها ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم في اقرب مدة فجعل اسال
يسأله عن شأنه ومن اين صار الى تلك الجزيرة فاعلمه حي بن يقظان
انه لا يدري لنفسه ابتدا ولا ابا ولا اما اكثر من الظبية التي
ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى في المعرفة حتى انتهى الى
درجة الوصول فلما سمع اسال منه وصف تلك الحقايق
والذوات المفارقة للعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل
ووصف له ذات الحق تعالى وجل باوصافه الحسنى ووصف
له ما امكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات
الواصلين والام المحجوبين لم يشك اسال في ان جميع الاشياء
التي وردت في شريعته من امر الله عز وجل وملايكته وكتبه و
رسله واليوم الاخر وجنته وناره هي امثلة هذه التي شاهدها
حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدح نار خاطره وتطابق
عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التاويل ولم
يبق عليه مشكل في الشرع الا تبين ولا مغلق الا انفتح
ولا غامض الا اتضح وصار من اولي الالباب عند ذلك نظر

الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده انه
من اولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فالتزم
خدمته والاقتداء به والاخذ باشاراته فيما تعارض عنده
من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته وجعل حي بن يقظان
يستفحصه عن امره وشانه فجعل اسال يصف له شان جزيرته
وما فيها من العالم وكيف كانت سيرتهم قبل وصول الملة
اليهم وكيف هي الان بعد وصولها اليهم ووصف له جميع
ما ورد في الشريعة من وصف العالم الالهي والجنة والنار
والبعث والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط ففهم
حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما
شاهد في مقامه الكريم فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به
محق في وصفه صادق في قوله رسول من عند ربه فامن به
وصدقه وشهد برسالته ثم جعل يسأله عما جاء به من
الفرايض ووضايف العبادات فوصف له الصلاة والصيام
والزكاة والحج وما اشبهها من الاعمال الظاهرة فتلقى
ذلك والتزمه واخذ نفسه باداه امتثالا للامر الذي صح
عنده صدق قايله الا انه بقي في نفسه امران كان يتعجب

منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما احدهما لم ضرب هذا
الرسول الامثال للناس في اكثر ما وصفه من امر العالم
الالهي واضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في امر عظيم من
التجسيم واعتقاد اشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبرى
منها وكذلك في امر الثواب والعقاب والامر الاخر لم اقتصر
على هذا القدر من الفرايض ووظايف العبادات واباح الاقتنا
للاموال والتوسع في المأكل حتى تفرغ الناس للاشتغال
بالباطل والاعراض عن الحق وكان رايه هو الا يتناول
احد من شي الا ما يقيم الرمق واما الاموال فلم يكن له
عنده معنى وكان يرى ما في الشرع من الاحكام في امر الاموال
كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات
فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا ويقول ان الناس
لو فهموا الامر على حقيقته لاعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا
على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لاحد اختصاص
بمال يسئل عنه زكاته او تقطع الايدي على سرقته وتذهب
النفوس على اخذه مجاهرة وكان الذي اوقعه في ذلك ظنه
ان الناس كلهم ذو فطر فايقة واذهان ثاقبة ونفوس

عازمه

عازمه [illegible] يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص و
الراي [illegible] العزم وانهم كالانعام بل هم اضل سبيلا
فلما اشتد اشفاقه على الناس فطمع ان يكون نجاتهم
على يديه حدثت له نية في الوصول اليهم وايضاح الحق
لديهم وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه اسال و
ساله هل يمكنه حيلة في الوصول اليهم فاعلمه اسال بما هم
عليه من نقص الفطرة والاعراض عن امر الله فلم يتات له
فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد امله وطمع
اسال ايضا ان يهدي الله طايفة من معارفه المريدين
الذين كانوا اقرب الى التخلص من سواهم فساعده على رايه
ورايا ان يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلا ولا نهارا
لعل الله ان يسنى لهما عبور البحر فالتزما ذلك وابتهلا بالدعا
الى الله عز وجل ان يهيئ لهما من امرهما رشدا فكان من
امر الله عز وجل ان سفينة في البحر اضلت مسلكها ودفعتها
الرياح وتلاطم المياه الى ساحل البحر فلما قربت من البرادى
امتثلا لهما الرجلان على الشاطي فدنوا منهما فكلمهم اسال
وسالهم ان يحملوهما معهم فاجابوه الى ذلك وادخلوهما

في السفينة فارسل الله اليهم ريحاً رخاً حملت السفينة
في اقرب مدة الجزيرة التي املاها فنزلوا بها ودخلوا
مدينتها واجتمع اصحاب اسال به فعرفهم شان حي بن يقظان
فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً واكبروا امره واجتمعوا عليه
واعظموه وبجلوه واعلمه اسال ان تلك الطائفة على اقرب
الى الفهم والذكا من جميع الناس وانه ان عجز عن تعليمهم
فهو عن تعليم الجمهور اعجز وكان راس تلك الجزيرة وكبيرها
سلامان وهو صاحب اسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة
ويقول بتحريم العزلة فشرع حي بن يقظان في تعليمهم
وبث اسرار الحكمة اليهم فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلاً
واخذ في وصف ما سبق الى فهمهم خلافه فجعلوا ينقبضون
عنه وتشمئز نفوسهم عما ياتي به ويتسخطونه في قلوبهم
وان اظهروا له الرضى في وجهه اكراماً لغربته فيهم ومراعاة
لحق صاحبهم اسال وما زال الحي بن يقظان في تلطيفهم ليلاً ونهاراً
ويبين لهم الحق سراً وجهراً فلا يزيدهم ذلك الا نبواً ونفوراً
مع انهم كانوا محبين في الخير راغبين في الحق الا انهم لنقص فطرتهم
كانوا يطلبون الحق من طريقه ولا ياخذونه بجهة تحقيقه

ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق
الرجال فيئس من صلاحهم وقطع رجاه عن قلوبهم وتصفح
طبقات الناس بعد ذلك فراى كل حزب بما لديهم فرحون قد
اتخذوا الههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع
حطام الدنيا والهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع
فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون
بالجدال الا اصراراً واما الحكمة فلا سبيل لهم اليها
ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب عظيم فلما راى سرادق العذاب
قد احاط بهم وظلم الحجاب قد تغشتهم والكل منهم الا
اليسير لا يتمسكون من ملتهم الا بالدنيا وقد نبذوا اعمالها
على حقيقتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً
قليلاً والهاهم عن ذكر الله التجارة والبيع ولم يخافوا يوماً
تتقلب فيه القلوب والابصار بان له وتحقق على القطع
ان مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وان تكليفهم

من عمل فوق هذا القدر لا يتفق وان حظ اكثر الجمهور من
الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له
بها معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص به وانه لا يفوز
منهم بالسعادة الاخراوية الا الشاذ النادر وهو من
اراد حرث الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن واما من طغى
وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى واي تعب اعظم وشقاء
اطم ممن اذا تصفحت اعماله من وقت انتباهه من نومه الى حين
رجوعه اليه لا يوجد منها شيء الا وهو يلتمس به تحصيل غاية
من الامور المحسوسة الجسمية الخسيسة اما مال يجمعه او لذة
ينالها او شهوة يقضيها او غيظ يتشفى منه او جاه يحرزه
او عمل من اعمال الشرع يتزين به او يدافع عن رقبته وهي كلها
ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا فلما فهم احوال الناس وان اكثرهم
بمنزلة الحيوان غير الناطق علم ان الحكمة كلها والسداد والتوفيق
فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك و
لا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له سنة الله
في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا

فانصرف الى سلامان واصحابه فاعتذر لهم عما تكلم به
معهم وتبرأ اليهم منه واعلمهم انه قد راى مثل رايهم و
اهتدى بمثل هديهم واوصاهم بملازمة ما هم عليه من
التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما
لا يعنيهم والايمان بالمتشابهات والتسليم لها والاعراض
عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك
لمحدثات الامور وامرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من
اهمال الشريعة والاقبال على الدنيا وحذرهم غاية التحذير
وعلم هو وصاحبه اسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة
لا نجاة لها الا بهذا الطريق وانها ان رفعت عنه الى يفاع
الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء
فتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها وان هي دامت على ما هي
عليه حتى توافيها اليقين فازت بالامن وكانت من اصحاب
اليمين واما السا
بقون واولئك هم المقربون
فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود الى جزيرتهما
حتى يسر الله عز وجل عليهما في العبور اليها وطلب
حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه اولا

حتى عاد اليه واقتدى به اسال حتى قرب منه او كاد وعبدا الله
بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين فهذا ايدك الله بروح
منه ما كان من نبا حي بن يقظان واسال وسلامان
وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في
معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا تقبله الا اهل
المعرفة بالله ولا يجهله الا اهل الغرة بالله وقد خالفنا
فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشح عليه الا
ان الذي سهل علينا افشا هذا السر وهتك الحجاب عنه
ما ظهر في زماننا هذا من اراء فاسدة نبغت بها
متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلاد وعم
ضررها وخشينا على الضعفا الذين اطرحوا تقليد الانبيا
وارادوا تقليد السفها ان يظنوا ان تلك الاراء هي الاسرار
المضنون بها على غير اهلها فيزيد لذلك حبهم فيها فراينا
ان نلمح اليهم بطرف من سر الاسرار لنجتذبهم الى جانب التحقيق
ونصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما اودعناه
هذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب دقيق
وستر لطيف ينهتك سريعا لمن هو من اهله ويتكاثف

لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وانا اسئل اخواني
الواقفين على هذا الكلام ان يقبلوا عذري فيما تساهلت
به في تبيينه وتسامحت في تثبيته فلم افعل ذلك الا لاني
تسنمت شواهق نزل الطرف عن مداها واردت تقريب
الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول
الطريق واسال الله التجاوز والعفو وان يوردنا
المعرفه الصفوانه منعم كريم والسلام الاكرم
ايها الاخ المفترض اسعافه عليك ورحمة الله
تعالى وبركاته والحمد لله رب
العالمين وصلى الله
على سيد النبيين و
المرسلين
م م

رسالة في بيان بعض اقوال الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وعلى اله وسلم قال الفقيه
القاضي محمد بن محمد بن رشد رحمه الله سالتني ابان الله
لك الخفيات وعصمك من الشبهات وامدك بنور
من العقل يجلوا عن نور بصيرتك ظلم الجهل حتى ترى
بعين قلبك مراتب المعقولات كما رايت بعين حسك
مراتب المحسوسات عن معنى قول الحكماء ان ترتيب
الموجودات عن السبب الاول يحكى دايره وهميه تبتدى
من نقطه وترجع اليها ومرجعها في صورة الانسان
وعن قولهم ان الانسان تبلغ ذاته بعد مماته حيث
يبلغ علمه في حياته وان علمه يحكى دايرة وهميه وعن قولهم
ان في قوة العقل الجزئي ان يتصور بصورة العقل الكلى

وقولهم ان العدد دايرة وهميه كدائرة العشرات ودايرة
المئين ودايرة الالاف فما زاد وعن قولهم ان صفات
البارى تعالى لا يصح ان يوصف بها الا على طريق السلب
وعن قولهم ان البارى تعالى لا يعرف الا نفسه وما البرهان
على بقا النفس الناطقة بعد الموت وهذه اعزك الله مطالب
ضيقه المسالك وكثيرا ما تفضي بسالكها الى المهالك
وسا قول فيها بما انتهى علمي واحاط به فهمي وبالله اعتصم
من الخطا والزلل واياه اسئل الطريق الى الصواب من القول
والعمل لا رب غيره الباب الاول في شرح قولهم ان ترتيب
الموجودات يحكى دائرة مرجعها الى مبدائها في صورة الانسان
اقول وبالله اعتصم مخبرا عن مقاصدهم واغراضهم
وان كنت استعمل على جهة التقريب الفاظا غير الفاظهم
ان البارى تعالى وهو الذى يسمونه السبب الاول ويسمونه
العلة الاولى ويسمونه علة العلل لما كان هو الذى افاض
الموجودات واعطى كل موجود منها قسطه من الوجود
ولما لم يجز في الحكمة ان تكون كلها في منزله واحدة صار
بعضها ارفع من بعض وبعضها احط من بعض وصار وجود

اقربها مرتبة منه علة لوجود ابعدها فلا يوجد ابعدها
منه الا بوجود اقربها وتوسطه ولسنا نريد بذكر القرب
والبعد اثبات مكان للبارى تعالى لا يوصف بالمكان
(اذ البارى تعالى)
ولا بالزمان وكذلك كل معقول لا مادة له وانما نريد
بذكر القرب والبعد مراتبها فى الوجود واقرب ما نمثل به
وجود الموجودات عنه تعالى وجود الاعداد عن الواحد وان
كان البارى تعالى لا يجوز ان يشبه بشئ وكذلك صفاته
وافعاله ولكنه على جهة التقريب فكما ان الثلثة لا توجد
عن الواحد الا بتوسط الاثنين وكذلك الاربعة لا توجد
الا بتوسط الثلثة والاثنين ولا توجد الخمسة الا بتوسط
الاربعة والثلثة والاثنين وكذلك سائر الاعداد ولهذا
صار وجود كل عدد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد
علة لوجود جميعها اذ كان لا يصح وجود الابعد الا بواسطة
وجود الاقرب فكذلك نمثل بالتقريب وجود الموجودات
عن البارى تعالى لا على الحقيقة ومعلوم ان الشئ لا يشبه
بغيره من جميع جهاته انما يشبهه فى بعض معانيه وصفاته
ولما كان وجود الموجودات عنه تعالى على هذه الصفة

كان كمال كل موجود على قدر مرتبته منه فى الوجود فكان
اكملها وجودا واقلها نقصا الموجود الثانى فكان اكملها
وجودا فى مرتبة الاثنين تمثيلا وتقريبا كما قدمنا فى العدد
فى ذلك ثم الثالث انقص من الثانى ثم الرابع انقص من
الثالث وهكذا لم تزل الموجودات تنقص مرتبة على قدر
بعدها من المرتبة الاولى حتى انتهت الى انقصها مرتبة الذى
لا انقص منه اذ كانت مراتب الموجودات متناهية وكان
اثبات ما لا نهاية له بالفعل من المحال وانما يصح اثباته
بالقوة والامكان ثم تنعكس الموجودات متصاعدة من
ادناها مرتبة الى اعلاها الى ان تنتهى الى اكمل المراتب التى
جعل لها بالطبع ان تبلغ وتسلك فى تصاعدها المسالك
التى تسلك فى تسافلها اعنى انها لا تصعد الى المرتبة الثانية
الا بعد الاول ولا الى الثالثة الا بعد الثانية ولا الى الرابعة
الا بعد الثالثة وبيان ذلك ان البارى تعالى له الرتبة الاولى
من الوجود وهو متوحد بوجوده لا يشركه فى وجوده شئ كما
لا يشركه فى شئ من صفاته واول موجود اوجده وابدعه تعالى
الموجودات التى تسمونها الثوانى وتسمونها العقول المجردة

عن المادة وهي تسعة على عدد الاحاد التسعة ترتبت في الوجود
عنه كراتب الاعداد اول وثان وثالث الى التاسع الذي هو نهايتها
كما صار التاسع من العدد نهاية الاحاد واول هذه الثواني
بالنسبة الى البارى تعالى في مرتبة الاثنين على جهة التقريب
وبالنسبة الى الموجودات المبدعات في مرتبة الواحد لان البارى
تعالى باين عن الموجودات غير موصوف بشيء من صفاتها وكل واحد
من الافلاك التسعة موجود عن البارى تعالى وبتوسط وجود عقول نه
كل واحد من هذه التسعة في الوجود وجدت مرتبة العقل الموكل
بعالم العناصر الذي يسمونه العقل الفعال وهو يوافق الموجودات
الثواني التسعة في انه عقل مجرد عن المادة مثلها وانما فضلوه
منها وجعلوا له مرتبة عاشرة على حدة لوجهين احدهما الثواني
التسعة موكلة بالافلاك التسعة والعقل الفعال موكل بعالم
العناصر والوجه الثاني ان هذا العقل الفعال تسرى قوته
في الاجرام الناطقة التي دون فلك القمر كما يسرى نور الشمس
وعنه يحصل النطق في كل متكون مستعد لقبول القوة الناطقة
وكل ما تجوهر من الموجودات الطبيعية فبه نفسه يتجوهر وهذا
المعنى ليس بموجود في الثواني وذكروا ان فيض العقول المجردة

عن المادة انقطع عند العقل الفعال فليس بعد مرتبته الا مرتبة
النفس الناطقة وانما وجب ان ينقطع فيض العقول المجردة عن
المادة عنده لانه اجتمعت فيه قوى العقول التسعة كلها فصارت
مبدأ لما دونه من الموجودات كما اجتمعت قوى الاحاد التسعة
من العدد في العشرة فصارت بذلك مبدأ لما عداها من العشرات
ولذلك جعلوا هذا العقل المجرد عن المادة في مرتبة العشرة
من العدد الا ترى ان العشرة في مرتبة الواحد والعشرين في مرتبة
الاثنين والثلاثين في مرتبة الثلثة حتى تصير التسعون
في مرتبة التسعة فينتهي وجود العشرات في التسعين وتصير المائة
في مرتبة الواحد وسنزيد هذا بيانا عند ذكرنا دوائر الاعداد
الوهمية ان شاء الله تعالى ثم يلي مرتبة العقل الفعال في الوجود
مرتبة النفس وهي موافقة للعقول المجردة عن المادة في انها ليست
بجسم كما ان تلك ليست اجساما وهي مخالفة لها وانها توجد
مع الجسم وتقترن به فاكسبها ذلك كدرا وظلمة ولذلك
صارت نفس الانسان تجهل ذاتها ولا تراها حتى تستضئ
بنور العقل وهي في ذلك بمنزلة رجل حصل في ظلمة فلا يرى جسمه
ولا غيره فاذا اضاء له الجو وسرى في عينيه نور الشمس رأى

حينئذ تجسد وما حوله من المحسوسات كذلك النفس تمنعها
ظلمة الجهل من روية ذاتها ورؤية الصورة العقلية المجردة
فاذا افاض عليها العقل نوره رات ذاتها وغيرها من المعقولات
ولها مراتب كثيرة كما كان للعقول المجردة المذكورة مراتب
فمن الحكماء من راى ان مراتبها اثنى عشر مرتبة تسع للافلاك
وثلاث لما تحت فلك القمر وهى النفس النباتية وهى ادناها مرتبة
وفوقها النفس الحيوانية وفوقها النفس الناطقة وفوقها النفس
الفلسفية وفوقها النفس النبوية فهذه اربع عشرة مرتبة و
الخامس عشرة مرتبة النفس الكلية ونحن نذكر خواص كل واحد
من هذه النفوس وفصولها ليتبين صحة هذا التقسيم اذا فرغنا
من هذا الباب ان شاء الله تعالى ونرجع الى ما كنا فيه من مراتب
الموجودات فنقول ان الذى يلى مرتبة النفس فى الوجود مرتبة
الصورة ثم يلى مرتبة الصورة مرتبة الجوهر الحامل للصورة
لوجهين احدهما انا بدانا من اعلى مراتب الموجودات منحدرين
الى ادناها فكانت الصورة على هذا الترتيب قبل هذا الجوهر
الحامل لها ولو بدانا من ادنى مراتب الموجودات متصاعدين
الى اعلاها لكان الجوهر وهذا الحامل للصورة قبل الصورة فى الرتبة

وهذا الجوهر الحامل للصورة صنفان ارفعهما الجوهر الذى
يحمل الصورة التى ليست تحت فلك القمر وهذا الجوهر الحامل
للصور الموجودات التى تحت فلك القمر يسمونه الهيولى وانما
فصل هذا الجوهر من الجوهر الحامل لصور الافلاك وما فيها من
الكواكب وان كانا قد اتفقا فى ان كل واحد منهما جوهر حامل
للصور لان صور الافلاك والكواكب ثابتة فى موضوعاتها و
صورة هذا الجوهر الاخر صورة غير ثابتة لانه يلبس الصور تارة و
يخلعها وهو مستحيل متغير بجملته وذلك انما يستحيل ويتغير
بالمكان وما فيه من اختلاف النسب وهذه الهيولى عندهم
احط الموجودات وانقصها مرتبة ومنها تبدا الموجودات
الطبيعية بالترقى صاعدة نحو اعلى مراتبها بعكس حالها حين
انحدرت الى ادنى مراتبها وانما ذلك كدوران الافلاك حولها
ولباسها الصور التى كانت فيها بالقوة ثم تخرج بدوران الافلاك
الى الفعل كما شاء باريها لا اله الا هو فاول صورة لبستها
الهيولى هى الاركان الاربعة التى هى الارض والماء والهواء والنار
فكان ذلك اول كمال لحقها ثم لبست صور المعادن بواسطة صور
الاركان ثم صور النبات بواسطة صور المعادن وصور الاركان

ثم صور الانسان الذي هو حيوان ناطق بتوسط صور الحيوان
غير الناطق وصور النبات وصور المعادن وصور الاركان فكانت
صورة الانسان اكمل الصور الطبيعية لا مرتبة بعدها الا ان يتجوهر
الانسان بالمعارف فيلحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولى العقول
والمادة المتشبهة بالهيولى اعني موضوع صور الافلاك وما فيها
فاذا حصل بالتجوهر بمرتبة المعقولات حصل في المرتبة التي منها
انحطت النفس الناطقة الى الاجرام وهي مرتبة العقل الفعال
فصارت الموجودات بهذا الاعتبار كدائرة استدارت حتى التقى
طرفاها وصار الانسان اخر الدائرة التي ترجع على اولها الا ان
الانسان عندهم لا يلحق عند تجوهره اول الثواني الذي هو على مرتبة
وانما اقصى كماله ان يلحق بالمرتبة العاشرة وهي مرتبة العقل الفعال
وهذا مذهب ارسطاليس وافلاطون وابقراط وغيرهم
من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد
واما فلاسفة المجوس فزعموا ان العقول المفارقة للمادة تترقى
في بعضها الى بعض حتى يصير اعلاها في مرتبة الباري عز وجل
تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون علوا كبيرا وهذا القول
كفر عند ارسطاليس وجميع ما ذكرناه لانه يوجب استحالة

الباري تعالى الله عن قولهم فان قال قائل فكيف صارت كدائرة
وان تلحق بمرتبة العقل الفعال على راي ارسطوطاليس وهي المرتبة
العاشرة وانما كان تحكيه اذا كان كالدائرة ان يرجع الى الثاني الذي
هو اول موجود بدا منه الفيض فالجواب عن هذا من وجهين ان الوجه الاول
العقل الفعال هو الذي في المرتبة العاشرة عندهم وهو اخر المعقولات
المفارقة عند انحدار الوجود وهو اولها عند تصاعد الاشيا
فاذا بلغ العقل الانساني تلك المرتبة كان بمنزلة رجوع اخر طرفي
الدائرة على الاخر والوجه الثاني ان العقل الانساني ليس عندهم
انما مبداه العقل الفعال فاذا عاد اليه كان بمنزلة الدائرة وقد
وجب علينا ان نصل بهذا الباب ذكر خواص النفوس الخمس التي
قدمنا ذكرها لنبين الفرق بينهما اذ كانت الخاصة قد تقوم مقام
الفصل الجوهري فيما يتعذر تحديده خواص النفس النباتية
وتسمى الشهوانية خواص هذه النفوس النزاع الى الغذا وطلبه
والالتذاذ بوجوده اذا وجدته والاستضرار بفقدانه اذا فقدته
واستدعا الموافق من الاغذية ودفع المخالف وحفظ الشي
بشخصه ونوعه اما حفظه شخصه فانه يكون بالغذاء واما
حفظ نوعه فبالتوليد ويسمى هذا الحفظ التقويم الطبيعي ولها

الهياكل غير اللحمية والاعضا المتشابهه ولها سبع قوى
جاذبة وممسكه وهاضمه وغاذية ودافعه ومنميه و
مصورة ولها من الشعور والاحساس تمييز الجهات الست
وارسال العروق نحو المواضع الندية وتوجيه الفروع
والاغصان نحو المواضع المتسعة والانحراف عن المواضع
الضيقه خواص النفس الحيوانية وتسمى الغضبية خواص
هذه النفس شهوة النكاح وشهوة الانتقام وشهوة الرياسة
والغلبة ولها الهياكل اللحمية الدموية وقد يوجد من هياكلها
ما الادم عليه ولها الاعضا الالية والحركة الارادية و
الاختيارية ولها الحواس الخمس ومنها ما ينقصه بعض الحواس
ولها اللذة والالم ويوجد لبعضها التخيل والوهم خواص النفس
الانسانية وهى الناطقة خواص هذه النفس الروية والفكرة
ومحبة العلم والمعرفة ولها الهياكل المنتصبة والعمل باليدين
خواص النفس الحكمية الشريفة تلقى الوحى والالهام والاتصال
بالعقل الفعال وتقويم ساير النفوس المنحرفة عن الحق وتسديد
الانسان حتى يفعل ما ينبغى له ان يفعل والذى ينبغى من اجل
ما ينبغى فى الوقت الذى ينبغى واكمال الفطر الناقصة بوضع السنن

والوعظ والتذكير والترغيب والترهيب والاخبار بالاشياء
الخارجة عن قوة النفس الفلسفية ان تعلمها لان النفس الفلسفية
انما تتعاطى النظر فى الكليات خاصة ولذلك قال افلاطون نحن عاجزون
عن فهم ما جاءت به الشرايع وانما نعلم من ذلك يسيرا ونجهل كثيرا ولذلك
كان ارسطوطاليس يامرنا بالتسليم لما جاءت به الشرايع ويامرنا
بتاديب من تعرض لتعليل اوامرها ونواهيها وتعاطى الخوض فيها
وهذه النفس اشرف النفوس التى فى عالم الاركان واعلاها وهى
السايسة المدبرة لساير النفوس ولا يتفق ان توجد هذه النفس
الشريفة الا فى ذوى الفطر الكاملة وهذه النفس لا تحتاج الى اكتساب
المعارف والعلوم بالمقاييس والمقدمات كما تحتاج النفس الفلسفية
لان المقاييس العلمية انما هى قوانين وضعها ذووا الفطر الكاملة
تسديدا وتقويما لذوى الفطر الناقصة فاذا اتفق للانسان
فى اصل مولده ان تفطر فطرة كاملة استغنى عن تلك المقاييس
ووجد الامور العقلية كانها مصورة فى نفسه وكما انا نجد
فى الفطر الانسانية فطرا فى نهاية النقص قريبة من فطر البهايم
فكذلك لا محالة ان فيها فطرا فى نهاية الكمال قريبة من فطر الملايكة
فتكون هذه الفطر لا تحتاج الى مقاييس بل يكفيها اولا الاشارة والتنبيه والعبارة

وبكون الله تبارك وتعالى قد اكمل هذه الفطر في اصل خلقتها
ليسوس العالم بواسطتها وهذا يجب ان تكون علما غير اكتساب

خاصة النفس الكلية

مرتبة هذه النفس الكلية عند من اثبتها من الفلاسفة تحت
افق العقل الفعال والعقل محيط بها من جميع جهاتها وهي محيطة
بكرة الافلاك ولها فيما زعموا دائرتان وخط مستقيم فالدائرة
الاولى متصله بالفلك المحيط وهي طرفها الاعلى والدائرة الثانية
هي الطرف الادنى ومكانها مركز الارض وهذا تقريب لان الجواهر
المعقولة لا توصف بالامكنة ولا بالجهات الست وزعموا ان
بين طرفيها الاعلى وطرفها الاسفل خطا يصل بين الدائرتين
يسمونه سلم المعراج وبه يتصل الوحي بالانفس الجزئية الطاهرة
وبه تنزل الملائكة وتصعد الارواح الذكية الى العالم الاعلى
ولهم كلام طويل فيها اقتصرنا منه على هذه الجملة لان غرضنا
في هذا الكتاب غير ذلك

الباب الثاني في شرح

قولهم ان علم الانسان يحكي دائرة وهمية وان ذاته تبلغ
بعد مماته حيث يبلغ علمه في حياته وقد تاملت ارشدنا الله
واياك الى صواب القول والعمل وعصمنا واياك من الخطا والزلل
هذا الذي قالوه واعتبرت ما ذكروه فوجدته يحتمل تاويلين احدهما
ان الانسان يفتتح نظره بشيء لا مادة له وتنتهي نظره الى شيء لا مادة
له فيكون مرجع علمه ونظره الى مثل مبديه كما ان مبدا صورة
الانسان من شيء لا مادة له وغايته ان يعود شيئا لا مادة له و
لست اعني مبدا صورة جسمه التي هي شكل هيولي لان هذه
مبدوها المادة وانما اعني مبدا صورته الناطقة التي بها صار
الانسان انسانا وانفصل عن الحيوان الذي لا نطق له لان هذه
الصورة مبدوها من العقل ومرجعها اليه وشرح هذه الجملة
ان مبدا علم الانسان الاعداد التي لا يحتاج في تفهمها الى المادة
غير انه يحتاج في بعضها من المادة اقل مما يحتاج اليه في بعض
لان مبدا الاعظام النقطة التي هي مبدا الخط ولا بعد لها
ثم الخط الذي هو مبدا السطح ثم السطح الذي هو مبدا الجسم
وهذه يحتاج في تفهمها الى مادة يسيرة فاذا انتهى الى النظر في الجسم
استغرق في المادة وحصل ينظر في العالم الطبيعي ثم يبدا
ينسلخ من المادة قليلا قليلا على تدرج كما يترقى اليها قليلا
قليلا عند نظره في النقطة والخط والسطح فلا يزال كذلك
حتى يفارق المادة قليلا قليلا وذلك انه اذا نظر في العناصر

والمعادن فانما ينظر في اجسام محضه ليس فيها مبدا غير الطبيعة
فاذا صار الى النظر في النبات وجد فيها مبدا من مبادي النفس
ويسمى هذه النفس النباتيه فيكون قد ابتدا بالانسلاخ من
المادة قليلا قليلا فاذا صار الى النظر في الحيوان غير الناطق
وجد امر النفس اقوى وتسمى هذه النفس الحيوانية فيكون قد انسلخ
من المادة اكثر فاذا صار الى النظر في الحيوان الناطق وجد امر
النفس فيه اقوى ووجد فيه مبدا غير النفس وهو الاستعداد
لقبول الامور المعقولات ثم يشرع بالنظر في امور النفس فيصير
متوسطا بين الامور العقلية المجردة من المادة وبين الامور
الجسمانية ذات المواد فاذا امعن النظر في امور النفس
لاحت له المبادي العقلية التي ليست في مادة فيكون قد انسلخ
من المادة كلها وحصل في اول مراتب العلم الالهي ثم يشرع بالنظر
في الامور العقلية المفارقة للمادة فاول معقول باعتقاده عند
صعوده العقل الفعال فاذا اكمل النظر فيه وعلم مرتبته من
المعقولات المفارقة وانه في المرتبة العاشرة صعد بالاعتبار
الى النظر في التاسع ثم الى الثامن ثم الى السابع ثم الى السادس
حتى يصل فكره الى المعقول الاول الذي هو في مرتبة الواحد

فيجده نهاية الموجودات الذي اعطى لها دكل شي الوجود وكل
موجود مفتقر اليه مقتبس الوجود منه فيكون قد انسلخ من
النظر في الثواني التسعة والعقل وهذه هي الملائكة المقربين
والكروبيين فيكون قد انتهى باعتباره وفكره الى البارئ تعالى
فيشرع حينئذ بالنظر في صفاته وما يجوز ان يوصف به وما لا يجوز
وكيف انبعثت الموجودات عنه وعلى اي جهة يصح ان يقال
انه فاعلها وعلتها حتى لا يلحقه نقص وكيف دبر عالم الافلاك
بتوسط الثواني والعقل الفعال ودوران الافلاك لا سيما الاركان
الاربعة فيقع في العلم السياسي والنواميس ولا يزال ينحدر
حتى يرجع الى الاشخاص المحسوسة التي منها بدا بالنظر عند
صعوده بالاعتبار فشبهت الحكما رتبة هذا النظر في الاعتبار
بالدائرة لانه ينظر في الموجودات عند انحداره غير النظر الذي
ينظر حين صعوده كما يبدا خط الدائرة من نقطة ثم يعود اليها
على غير الجهة التي ذهب منها ويسمى النظر الاول الانساني
والنظر الثاني الالهي ويسمون النظر الاول الطريق الى الله تعالى
فكما ان مبدا الانسان من معقول ومنتهاه الى معقول وهو فيما
بين الطرفين محسوس فكذلك علمه يبدا من معقول وينتهي الى معقول

وما بينهما المعلوم المحسوس فيكون منتهى علم الانسان هو منتهى
ذاته فيصل الى عالم العقل في حياته الاولى بعلمه ونظره وفي حياته
الثانيه بذاته وجوهره فهذا هو المراد بقول من قال ان ذات
الانسان تصل بعد مماته الى حيث يصل علمه في حياته الا انه
لا يتجاوز مرتبة العقل الفعال وهي المرتبة العاشرة من مرتبة
النسبة الاولى وقال ابن سينا ان غايته ان يلحق بالعقل
الاول الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى قال بعضهم
ان غايته ان يلحق بمرتبة النفس الكلية ومرتبتها دون مرتبة
العقل الفعال كما ذكرنا فيما تقدم فهذا ما ظهر لي من شرح كلامهم
الذي سألت عنه وها هنا وجه اخر وهو ان كل موجود
يوصف بالنطق فان جوهره لا يكمل الا بان يعقل السبب الاول
الذي منه انبعثت الموجودات الا ان كل موجود تبعد مرتبته
من مرتبته لا يمكنه ان يعقله حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات
السابقة له بالمرتبة فالموجود الثاني الذي هو اقرب الموجودات
اليه بالمرتبة لا يحتاج في تكميل جوهره الى واسطة واما
الموجود الثالث فانه لا يعقل الاول الا بتوسط الثاني وكذلك
الموجود الرابع لا يمكنه ان يعقله الا بتوسط الثالث والثاني

وكذلك ما بعد ذلك ويحتاج كل موجود من هذه الموجودات
في كمال جوهره الى ان يعقل ما فوقه وما دونه ولذلك احتاج في كمال
جوهره الى ان يعقل جميع الموجودات والعلة في ذلك ان مرتبته
من الوجود الفائض من السبب الاول يلي اخر المراتب لانه انما يكون
بعد تقدم الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن والاركان و
الهيولى فصارت هذه الاشيا اسبق منه بمرتبة الوجود
وان كان هو افضل منها لان النفس الناطقة صورة في النفس
الحيوانية والنفس الحيوانية صورة في النفس النباتية والنفس
النباتية صورة في المعادن والمعادن صورة في الاركان الاربعة
والاركان الاربعة صورة في الهيولى فلما كانت هذه الاشيا كلها
قبله في رتبة الوجود وكان لا سبيل له الى ان يعقل السبب الاول
حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات احتاج الى ان يعقل
ما دونه كما احتاج الى ان يعقل ما فوقه ولما كانت
هذه الموجودات الفايضة من السبب الاول شكلها شكل
دائرة آخرها الانسان كما ذكرنا في الباب الاول احتاج الانسان
الى ان يسلك عن رتبة وجوده ان يعكس الدائرة عند الامتحان فينحط
من مرتبته في الوجود الى مرتبة الحيوان غير الناطق التي هي ادنا المراتب

اليه ثم الى النبات ثم الى المعادن ثم الى الاركان ثم الى الهيولى فاذا بلغ
الى الهيولى كان قد وصل الى احط الموجودات مرتبة فتبدا بالصعود
منها نحو المبدا الاعلى فيكون اول صعوده الى الصورة ثم الى النفس ثم الى
العقل الفعال ثم الى الثواني التسعة التي تسمى الملائكة المقربين ثم الى البارى
تعالى غير انه اذا وصل الى مرتبة العقل الفعال كملت الدائرة ولم يحتج كماله
الى ان يتخطى العقل الفعال لان قوته الناطقة منه بدات واليه تعود وانما
يحتاج الى معرفة ما فوق العقل الفعال لتكمل ذاته وجوهره لا ليكمل دائرة
جوهره ونظره ونحن نكمل هذا الباب بان ندير دائرة نمثل بها ما ذكرناه
ونقسمها تسعة اقسام على مراتب الاحاد التسعة ونجعل مبداها العقل
الفعال ونتلوه بما يتصل مرتبته في الوجود بمرتبته ثم ما يلي ذلك منحدرا
وصاعدا حتى تنعطف اخر الموجودات عليه ولا نذكر في هذه الدائرة
شيا مما فوق العقل الفعال ليتبين لمن راها ان الانسان رجع الى العقل الفعال

وهذه صورة الدائرة ان شا الله



الباب الثالث في شرح قولهم ان فطرة العقل الجزئي

الذي يتصور بصورة العقل الكلي هذا اوضح الله لك الخفيات
واعانك على اسرار الموجودات منزع لطيف تحته معنى
شريف ومرادهم بهذا ان الانسان مهيا بفطرته اذا افاض عليه
نور العقل فخرجت قوته الناطقة الى الفعل لان يتصور جميع
الموجودات فيحصل في عقله الجزئي الصور التي في العقل الكلي
افاض عليه صور الاشيا التي شا ايجادها دفعة بلا زمان
ولا حركة وافاضها العقل الكلي على النفس الكلية دفعة ايضا
بلا زمان وافاضتها النفس الكلية على الهيولى بزمان ووساطة
من حركة الفلك اذ لم تكن في قوة الهيولى ان يقبلها الا دفعة
وانما تقبلها على المعاقبة وخلق الله تبارك وتعالى الانسان اخر
المخلوقات وجمع في خلقته جميع ما في العالم فصار مختصرا منه
ولذلك سمي العالم الاصغر من اللوح المحفوظ وجعله حدا بين عالم
الحس وعالم العقل فهو اخر الموجودات الطبيعية واول الموجودات
العقلية وهو معرض لان يعلو فيلحق بالعالم الاعلى وان يسفل
فيلحق بالعالم الادنى وقد قلت في ذلك
انت وسطى ما بين ضدين يا انسان ركبت صورة في هيولى

ان تعصيت الهوى علوت علوا او اطعت الهوى سفلت سفولا

فمن اجل انه جمع فى خلقته جميع ما فى العالم الاكبر صار مهيا بفطرته
الفاضله مستعدا بقوته العاقلة لان يتصور جميع ما فى العالم
الاكبر وبيان ذلك ان مدركات الانسان صنفان محسوسات
ومعقولات فالاشخاص من محسوسات وانواعها واجناسها
ومباديها من معقولات وله اذ ا كان ادراك الحس للاشياء
المحسوسه وادراك بالعقل للاشياء المعقوله لان كل شئ
انما يدرك بشكله فادراكه المحسوسات يسمى كماله الاول
وحياته الاول وادراكه المعقولات يسمى كماله الثانى وحياته
الاخرى فاذا كان العالم كله محسوسا ومعقولا وكان كمال جوهر
الانسان بادراكهما معا وكان مهيئا بفطرته لذلك صار الانسان
اذا ادرك المحسوسات والمعقولات فقد تصور بصورة العالم
الاكبر فالانسان اذن يستحق ان يسمى خلقه عالما صغيرا من جهتين
احدهما لا عمل فيها والثانية اكتساب يكتسبه لان سعادته
انما هى بالاكتساب وحصول العقل المستفاد واما الخلقة
فانما هى هيئة واستعداد جعل معرضا فيها لنيل السعادة
ان فهم ذاته وعلم مرتبته من العالم هى تخلص وسعد وان جهل

ذاته ولم يعلم مرتبته من العالم اى مرتبة كونه اخر الموجودات هلك
وطال شقاوه ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وقال اعلمكم بنفسه اعلمكم بربه
وقال لعلى بن ابى طالب رضى الله عنه تقرب الى الله بعقلك
اذا تقرب الناس اليه باعمال البر ولهذا الذى قدمناه صار للعالم
خمسة اصناف من الوجود سوى وجوده فى علم البارى تعالى وجود
وجود فى العقل الفعال ووجود فى النفس الكلية ووجود فى الهيولى
ووجوده فى قوة الانسان المتخيلة ووجود فى قوته الناطقه
اذا حصل العقل المستفاد فيصير بهذا الاعتبار كالدائرة
التى تبدا من نقطة وتعود اليها لان مبدأه ان تكون صورة مجردة
فى العقل ونهايته ان يصير صورة مجردة فى العقل عند ذلك يتصور
العقل الجزئى بصورة العقل الكلى ويصير الانسان موضوعا لصورة
العالم يجهل صورته فى ذاته كما يجهل الهيولى الصور فالانسان
اذا اعتبر فيه هذا المعتبر اغرب المخلوقات صنعة واكثرها ولذلك
قالت الحكماء ان الغرض فى وجوده كمال الحكمة لانه انتظم بفطرته
طرفى العالم وصار واسطة بينهما وكمال الطرفين الواسطة التى
تنتظمها اراد وا بذلك ان البارى عز وجل لما خلق جوهرا معقولا

وجوهر محسوسا كان كمال الحكمة في ان خلق جوهرا ثالثا بين الجوهرين
وبنظم الطبيعتين فصار الانسان حدا بين عالم الحس وعالم العقل
وصار من جهة صورته الطبيعية في اعلى مراتب الصور الطبيعيات
ومن جهة صورته العقلية في ادنا مراتب الصور العقليات
وفي كتب بني اسرائيل ان الانسان خلق على النجوم بين الطبيعة
الماسه والطبيعة التي ليست مماسه ويدل ايضا على انه واسطة
بطبعه انه من قسم الممكن والممكن بطبعه واسطة بين الواجب والممتنع

وقد قلت في ذلك على سبيل الوعظ والتنبيه

تنبه وقد ايقنت انك ممكن فكيف لو استيقنت انك واجب
وهل لك عن عدم اذا مت ولكني محيص ترجي وعن الله حاجب

ومعنى كون الانسان من الممكن انه صورة من الصور التي
موضوعها الهيولى وبالهيولى قامت طبيعة الممكن لانها تلبس
الصورة تارة وتخلعها تارة وتكون الصورة تارة بالقوة وتارة
بالفعل ولولا الهيولى لبطلت طبيعة الممكن لانها تلبس ولم يوجد
للاشيا الا عنصران واجب وممتنع

الباب الرابع في شرح قولهم ان العدد واحد بهيئه

اعلم ان الواحد اصل العدد ومبدؤه وهو علة لوجود العدد

وليس بعدد وكل عدد منسوب اليه ومنعطف عليه انعطاف
اخر الدائرة على اولها وللاعداد اليه نسبتان احدهما نسبة تضعيف
وتكثير والثاني نسبة تجزية وتقليل فاما نسبة التكثير فقولك
واحد واثنين وثلثة واربعة وخمسة فما زاد واما نسبة
التقليل وهي نسبة الكسور كقولك نصف وثلث وربع وخمس
ونحو ذلك فالنصف اول مراتب التجزية والتقليل كما ان الاثنين
اول مراتب التضعيف والتكثير وقد يذهب في كلتي الجهتين الى غير
نهاية غير ان التكثير تبتدي من اقل الكمية ويذهب في التزيد
الى غير نهاية والتقليل تبتدي من اكثر الكمية وهو النصف و
ويذهب في التجزية الى غير نهاية واذا اعتبرت بفكرك الاعداد
كلها والواحد وجدتها ناشية منه وراجعة اليه اما نشوها
منه فان قوة الواحد تسري الى الاعداد فتصوغها بواسطة وبغير
واسطة والعدد الذي يتولد منه بغير واسطة هو الاثنان
واما الثلثة فلا توجد من الواحد الا بواسطة الاثنين وكذلك
الاربعة لا توجد الا بواسطة الثلثة والاثنين وكذلك الخمسة
لا توجد الا بواسطة الاربعة والثلثة والاثنين وكذلك كل عدد
لا يوجد من الواحد الا بواسطة ما بينه من الاعداد فيكون العدد

الذي بينهما هو الذي يؤدي اليه قوة الوحدانية فيصير بوجودا
بما يسري اليه من تلك القوة فالاثنان يؤديان قوة الواحد لان
الثلثة والاثنين يؤديان قوته الى الاربعة والاثنان والثلثة
والاربعة تؤدي قوته الى الخمسة وهكذا ما زاد بالغا ما بلغ فهذه
كيفية نشو العدد وتولده من الواحد واما كيفية
انعطافه عليه كانعطاف طرفي اول الدائرة على الاخر فانه ذلك
لا يكون الا بعد تولد الاعداد منه واستيفائها مراتب الاحاد
التسعة التي عليها تدور مراتب الاعداد وليست للعدد بعد
التسعة مرتبة ولكن كلما بلغ عدد الى مرتبة التسعة انعطف
الى مرتبة الواحد فصار دايره وهميه وبيان ذلك
ان الواحد تنشو منه الاثنين وتودي الاثنين قوته الى الثلثة
فتكون الثلثة من الواحد بواسطة الاثنين وكلاهما علة لوجود
الثلثة غير ان الاثنين علة قريبة والواحد علة بعيدة ثم تودي
الثلثة ما سرى اليها من قوة الاثنين وقوة الواحد الى الاربعة
فتكون الاربعة من الواحد بواسطة الثلثة والاثنين فيكون
لوجود الاربعة ثلث علل ثم يستمر الامر هكذا الى ان تكون التسعة
بما يسري اليها من قوة الواحد بواسطة الثمانية ومنتهى مراتب العدد

التسع عند وجود التسعة فاذا تجاوزت قوة الواحد التسعة
تكونت العشرة بتجاوز قوة الواحد لكمال المراتب فكانت عشرة
كواحد وعشرون كاثنين وثلثون كثلثة الى ان تكون تسعون
كتسعة وتسمى هذه دوائر العشرات ثم تزيد على التسعين تسعة
كتقويم طبيعة العشرة التي يصح بها وجود المايه فيصير العدد تسعة
وتسعين فاذا تجاوز قوة الواحد السارية في الاعداد التسعة
والتسعين قامت طبيعة المائة بما انتهى اليها من قوة الواحد وقوى
التسعة والتسعين واستدار العدد استداره وهمية الى
مرتبة الواحد فيكون مائة كواحد وماءتين كاثنين وثلثمائة
كثلثه واربع مائة كاربعة الى ان تصير تسع مائة كتسعة وتسمى
دوائر المئين فاذا بلغ العدد تسع مائة كملت مراتب الاحاد التسعة
فتزيد عليها تسعة وتسعين ليقوم بها طبيعة المائة فاذا تجاوزت
قوة الواحد السارية في الاعداد هذا العدد تكون الالف بما سرى
اليها من قوة الواحد وقوى الاعداد التي بينها وبينه واستدار
العدد استداره وهمية ترجع الى مرتبة الواحد فتكون الالف
كواحد والفان كاثنين وثلثة الاف كثلثة الى ان تصير تسعة
الاف تسعة وتسمى هذه الدوائر الالاف وهكذا تسمى الاعداد

بما يسري اليها من قوة الواحد بواسطة الاعداد التي قبلها وكون
كل عدد سبق وجوده فتكون لما بعدت مرتبته عن مرتبة الواحد
علل كثيرة كل واحد منها علة لوجوده ويصير الواحد علة العلل
وسبب الاسباب وكلما كملت مراتب الاحاد التسعة استند
العدد الى مرتبة الواحد وصارت منه دوائر وهميه وعلى مقدار
بعد ذلك العدد من الواحد يكون عظم دائرته وصغرها فاعتبر
ذلك تجده على ما قلناه ولاهل الهند وغيرهم في هذه الدوائر العددية
رموز والغاز طوي عن الناس علمها اذ كانت اذهان الجمهور بعيدة
عن فهمها وعقولهم تقصر عن علمها ويرون ان في معرفة نشو العدد
من الواحد ونسبته اليه واعطاهم عند كمال مراتب الاحاد التسعة
علة معرفة العالم وكيف وجد عن الباري تعالى

قالوا وكيف يمكن الانسان ان يعلم حدوث الموجودات

وانبعاثها عن الباري تعالى بطريق اقرب من طريق العدد وقد
علم الباري جل جلاله ان العقلا المستعدين بفطرهم الشريفة
لقبول الحكمة سيفكرون في حدوث الموجودات عنه فلا يقدرون
على تصور ذلك لان الانسان لا يمكنه ان يتصور حدوث
شيء الا من هيولى وفي زمان ومكان وبحركة والات وادوات

ووجود الموجودات عن الباري تعالى بغير هكذا لان هذه
الاشيا كلها محدثة مبدعة حدثت كلها معا فجعل الباري
جل وعز لمعرفة ذلك طريقا اسهل من هذه الطريق وهو الاعتبار
بنشو العدد عن الواحد فكما ان الواحد علة لوجود العدد
وليس من العدد فكذلك الباري علة لوجود العالم وليس من
العالم فكما ان الواحد لو توهم ارتفاعه وعدمه لارتفعت
الاعداد كلها وعدمت فكذلك الباري تعالى لو ارتفع
عدم لم يكن شيء موجودا وكما ان الاعداد كلها لو ارتفعت
لم يوجب ذلك ارتفاع الواحد فكذلك لو ارتفع جميع الموجودات
لم يوجب ذلك ارتفاع الباري تعالى فقد ثبت بهذا ان الباري
تعالى غني عن العالم والعالم مفتقر اليه وكما ان وجود الواحد
وجود مطلق اعني انه لا يحتاج في وجوده الى غيره ووجود الاعداد
كلها وجود مضاف لان وجودها مقتبس من وجوده فائض
عنه كذلك الباري تعالى وجوده وجود مطلق لا يحتاج
في وجوده الى شيء من الموجودات ووجودها كلها وجود مضاف
لان وجودها مقتبس من وجوده فائض عنه كما ان الاعداد
كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان

ولم يحتج الواحد فى ايجادها الى شئ اخر غير ذاته فكذلك حدثت
الموجودات عن البارى تعالى بغير حركة وبغير زمان وبغير مكان
وتغير ادوات ومن غير ان يحتاج فى ايجادها الى شئ غيره وكان
الواحد لا يوصف بانه يتقدم الاعداد بالزمان ولا يبطل ذلك
بان تكون الاعداد محدثة عنه فكذلك لا يوصف البارى بانه
يتقدم العالم بالزمان ولا يبطل ذلك ان تكون العالم محدثا عنه
وكان الواحد لم يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الاعداد
عنه ولم يوجب ذلك تكثيرا فى ذاته ولا استحالة فى جوهره فكذلك
حدوث العالم على كثرته لم يوجب تغير البارى تعالى عن وحدانيته
ولا تكثيرا فى ذاته تعالى الله عن صفات النقص وكان الاعداد
توجد عن الواحد بتوسط الاحاد التسعة وما يجمع فى العشرات
من قواها كذلك وجدت الموجودات عن البارى تعالى
عن الواحد بتوسط الاحاد التسعة وما يجمع فى العشرة
من قواها كذلك الموجودات عن البارى تعالى بواسطة الثوانى
التسعة وما اجتمع فى الموجود العاشر من القوى السارية اليه
من الثوانى وما فاض عليه من قوة الوحدانية بوساطتها و
كذلك اذا اعتبر المعتبر وفكر المفكر وجد كل شئ من الموجودات

انما حصل موجودا بان صارت له ذات يوجد بها وانفصل
عن غيره وتلك الوحدة التى تقوى بها وتوجد انما سرت اليه من
البارى تعالى بواسطة ما بينها وبينه وبين الموجودات وتلك
الوحدة هى هويته وصورته التى بها قوامه وتميزه عن سواه
شئ فارقته تلك الوحدة عدم لسريان الوحدة من البارى تعالى
الى الاشياء هو الذى كونها وامضى وجودها على مراتبها وصير
بعضها علة لبعض وهو تعالى علة وجود الجميع ولذلك سموه علة
العلل والفاعل المطلق والفاعل بالحقيقة لان فعل غيره انما هو
فعل بالمجاز وبالاضافة لانه يصل الفعل عما هو اسبق وجودا منه
ويؤديه الى ما بعده فهو منفصل لما فوقه وفاعل فيما دونه وهو منفعل
بالحقيقة من فاعل لا ينفعل لغيره البته ومنته الى منفعل لا يفعل
البته وما بينهما فاعل فيما دونه منفعل لما فوقه ولما ذكرنا فى هذا
الباب قالت الحكماء ان البارى تعالى مع كل شئ انما ارادوا
بذلك وجود اثار صنعته فى الموجودات وسريان الوحدة منه
التى تكونت بها المحدثات ولم يريدوا بذلك انه يحل الامكنة ويقع
تحت الازمنة او يلتبس بشئ من العالم تقدس عن ذلك وتعالى علوا كبيرا
وقد غلط قوم من الفلاسفة فى هذا الموضع

غلطا فاحشا وزعموا ان الباري تعالى صورة سارية في العالم
والمذاق لها الحس ان الله ناشب في الاشيا وقال زينون
ان كرة العالم هي الله تعالى وان المعلول هو العلة وانما حملهم على هذه
الاراء الفاسدة ما راوه من سريان الوحدة في الموجودات وان وجود
كل شي متعلق بوجود الباري تعالى وسمعوا مع هذا قول القدما
من اهل الحكمة ان الله مع كل شي فانتج لهم من ذلك هذا التوهم
الخبيث ولم يفكروا في ان ذلك يقودهم الى المحال لانه لو كان كذلك
لكان الباري تعالى محمولا في غيره لان كل صورة مفتقرة الى موضوع
يحملها ويلزم من ذلك ان يكون العالم قديما وتبطل دلائل الحدوث
ويلزم منه ان يكون الباري تعالى واقعا تحت الازمنة محلا في
الامكنة في استحالة دائمة لان من شان الهيولى ان تلبس الصورة
تارة وتخلعها تارة وان يكون الباري تعالى تارة شخصا وتارة
نوعا وتارة جنسا وتارة فاعلا وتارة منفعلا وشبه هذا من
المحالات نعوذ بالله من الخذلان وقد اجتمع العارفون بالله
عز وجل ان الله تعالى مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبه شيئا
ولا يشبهه شي مباينة لا تقتضي تحيزا بمكان فانه موجود مع
كل شي وجودا لا يقتضي ممازجة واتصالا بل صفة مباينة

وصفته صفة لا تحيط بها العقول وانما يعلم ذلك بما يدل عليه
الدليل من غير تصوير ولا تمثيل كساير صفاته التي تثبت ولا
تكيف وقد رد ارسطوطاليس كل قول من هذه الاقوال وانكره وضلل
قائله وكفره فان قال قايل كيف انكر هذه الاقوال وكفر من
قالها وهو قد قال في كتابه المرسوم بما بعد الطبيعة ان الباري تعالى
علة للعالم على معنى انه فاعل له وانه غاية له وانه صورة له فالجواب
انه لم يرد ما توهمته فكيف يصح ان ينكر شيا وهو يقول بمثله
وقد صرح بان الباري تعالى لا يوصف بالصورة الشخصية ولا بالصورة
النوعية ولا بصفة يلحقه بها نقص تعالى عن ذلك وانه مباين
للاشيا غير موصوف بصفاتها فثبت بهذا انما وصفه بانه صورة
للعالم يعني لا يلحقه به نقص ولا شبه كما يسمى حيا وعالما وقادرا
ونحو ذلك على معان احدها انه ولما لم يكن موجودا في الحقيقة الا
الباري تعالى ومصنوعاته ولم يكن له ضد فكان هو الموجود على
الاطلاق ووجود مصنوعاته مقتبس من وجوده حتى انه لو توهم
ارتفاعه تعالى لارتفع كل موجود وصار وجود العالم كلا وجود
اذ لم يكن له قوام بذاته وصار كانه موجود واحد وصار كانه صورة
له اذ لو كان وجوده به كما يوجد المصور بصورته وان كان تعالى

لا يوصف بالصورة وقد قال افلاطون نحو هذا في كتاب
طيماوس وذلك انه قال ما الشيء الذي هو موجود الدهر و
ليس له يكون البتة وما الشيء الذي يتكون الدهر وليس له وجود
البتة فالاول الانواع والاشخاص والثاني الاشخاص
فجعل الاشخاص التي هي موجودة عندنا كانها غير موجودة لانها
في سيلان متصل واستحالة دائمة واثبت الوجود لانواعها
واجناسها وان كانت غير موجودة عندنا بالحواس لثباتها
على حال واحدة لا يتغير عن طبيعتها فهكذا فعل ارسطوطاليس
العالم حين كان لا قوام له بنفسه كانه غير موجود وجعل
الوجود انما هو الباري وحده وجعله كالصورة التي لا يوجد
المصور الا بها تقريبا لا حقيقة حين كان وجوده سببا
لوجودها كما تكون الصورة سببا لوجود مصورها وتسمي
الصوفيه هذا المعنى في التوحيد ويرونه ارفع مراتبه
فهذا احد المعاني التي بها يسمى الباري تعالى صورة للاشياء
والمعنى الثاني انه تعالى افاض من وحدته على كل موجود
ما صارت له هويته فتصور بها فكل موجود انما يوجد بتلك
الوحدة التي صارت اليه وصورته والمعنى الثالث

ان الصورة غاية المصور وكماله لان الشيء اذا كان بالقوة فهو
على كماله الاول فاذا خرج الى الفعل كان على كماله الاخر وخروجه
من القوة الى الفعل انما هو بالصورة فلما كان الباري تعالى هو الذي
اخرج العالم من القوة الى الفعل اعني من العدم الى الوجود صار
من هذا الوجه كانه صورة للعالم وان كان غير صورة على الحقيقة
وسترى كلاما منا فيما بعد هذا بحول الله عز وجل ما نزيد به هذا
المعنى وضوحا

الباب الخامس

في شرح قولهم ان صفات الباري لا يصح ان يوصف بها
الا على وجه السلب اعلم ان الصفات نوعان نوع يوصف
بها الموصوف لازالة اشتراك يكون بينه وبين موصوف اخر
كقولك جاءني زيد والمخاطب يعرف رجلين كل واحد منهما يسمى
بهذا الاسم او رجالا كل واحد منهم له هذا الاسم فيحتاج المخبر
ان يصفه بصفة يمتازها عند المخاطب ممن يشاركه في اسمه
والنوع الاخر لا يراد به ازالة اشتراك ولكن يراد به مدح الموصوف
او ذمه والمخاطب غني عن ان يوصف له المذكور كقولك القائل
رايت ابنك النجيب وليس لمن يخاطبه الا ابن واحد ونحو ذلك
وصفات الباري جل جلاله كلها من هذا النوع الثاني

انما هي صفات يمدح بها الواصفون ويثني عليه بها المثنون
ولما كان الباري جل جلاله بائنا عن جميع الموجودات غير مشبه
لشيء من المخلوقات صار المثني عليه مقصرا في ثنائه وان اجتهد
غير بالغ ما يستوجبه وان عظم ومجد وبيان ذلك
ان للمدح ثلاثة انواع افراط واقتصاد وتقصير فالافراط
ان يرفع المادح الممدوح الى مرتبة ارفع من مرتبته ومنزلة
اعلى من منزلته والاقتصاد ان لا يتجاوز به مرتبته ولا يتخطى
منزلته والتقصير ان يحطه عن مرتبته ولا يوفيه حق منزلته
فالوجهان الاولان محال في وصف الباري جل ثناؤه لانه
لا يمكن المادح ان يمدحه بما يستحقه ويستوجبه لان مرتبته
مجهولة المكنة لا تحيط بها العقول وليس فوق مرتبته مرتبة
اعلى منها فيرجع اليها لانه نهاية الاشياء وغايتها وليس في مدح
المادح له افراط ولا اقتصاد وكل مادح مقتصر له في مدحه
عن واصف له بالواجب من حقه لانه يصفه بصفة للعقول منها
معان مخالفة لما هو عليه في ذاته انه حي وانه عالم
وانه سميع بصير فانما يصفه بصفات ان حملت على ما نعقله
نحن منها لم تليق بالله عز وجل واوجبت تشبيهه بالمخلوقات

تعالى عن ذلك فلهذه العلة افترق الناس في وصفه جل جلاله
فرقتين فقالت فرقة لا نثبت له صفة على طريق الايجاب لان
ذلك يوجب تشبيهه بخلقه ولكن نسلب عنه اضداد هذه
الصفات فلا نقول انه عالم ولكن نقول ليس بجاهل ولا نقول
هو قادر ولكن نقول ليس بعاجز ولا نقول هو موجود ولكن
نقول ليس بمعدوم وقالت فرقة ثانية نوجب له الصفات
ونتبعها حرف السلب لنزيل بها ما نتوهم فيه من التشبيه
بالمخلوقات فنقول هو حي لا كالاحياء وعالم لا كالعلماء وموجود
لا كالموجودات قالوا واذا قلنا هو حي وموجود وعالم وقادر
ولم يذكر حرف السلب فانما نترك ذلك اختصارا ولا بد ان يكون
مضمنا في الصفة وان لم يكن مضمنا فيها لم يصح فان قال
قائل من اين كرهت الفرقة الاولى ايجاب الصفة وابوا
ان يصفوه الا على وجه السلب وقد علمنا ان قول القائل
زيد ليس بجاهل يفيد ما يفيد زيد عالم فالجواب
ان المعنى المنفي لا يوجب حكما غير حكم النفي وليس يحصل منه
تشبيه ولا تمثيل بهما قياس كما يحصل من الايجاب
الا ترى انك اذا قلت زيد غير قائم وعمرو غير قائم فقد

نفينا عنهما جميعا القيام ولم توجب لهما اجتماعا في معنى اخر
لانه قد يجوز ان يكون احدهما قاعدا والاخر نايما مضطجعا
وكلاهما غير قايم وكذلك اذا نفينا عن جسمين البياض
لم توجب لهما اجتماعا في لون اخر من حمرة او صفرة او سواد او غير
ذلك وكذلك لو شهد شاهدان عند حاكم ان زيدا لم يبع
سلعته من عمرو لم يكن ذلك يوجب الا يكون عمرو ملكها لان
للملك وجوها كثيرة غير البيع فليس في شهادتهما اكثر من نفي
البيع وهذا امر متفق عليه في الاضداد التي بينها وسايط
فاما الاضداد التي ليس بينها وسايط ففيها خلاف فقوم
يرون ان القايل اذا قال في الدار رجلان احدهما ليس بحي فقد
اوجب ان الاخر حي وقوم يرون انه لم يوجب اكثر من موت
الذي نفى عنه الحياة فقط وكذلك اذا قال احدهما
حي فقد اوجب الموت للاخر عند من راى الراي الاول وليس
فيه ايجاب موت الاخر على راي من راى الراي الثاني ولا حاجة
بنا الى ذكر ما احتج به كل واحد من الفريقين لان ذلك ليس مما
قصدناه وانما قصدنا ها هنا شرح معنى قولهم ان صفات الباري
جل جلاله لا تصح حتى يقرن بها حرف السلب

باب ذكر الشبهة التي اعترتهم من زعم

ان صفات الله تعالى عن قولهم محدثة اعلم عصمنا
الله واياك من الضلالة وارانا سبيل العلم والجهالة ان الذي
دعاهم وادى القوم الى هذا الاعتقاد للحدث انهم راوا ان اثبات
الصفات لا تصح الا على وجهين احدهما العقل والنظر والاخر
السمع والخبر ولا طريق الى اثباتها الا من هذين الوجهين وانما
يصح كل واحد من هذين الوجهين بوجود المحدثات ولما كان
الباري تعالى في القدم قبل حدوث الاشيا منفردا بالوجود
ولم يكن هناك موجود يستدل عليه باثار مصنوعاته او
يخاطبه هو تعالى بشرعاته لم يكن حينئذ موصوفا بصفة لعدم
المخاطبين والمعتبرين فلما احدث الموجودات وقع حينئذ الاستدلال
عليه ومخاطبته للبشر بانه حي وانه عالم وبانه قادر ونحو ذلك
فوصف حينئذ بالصفات ووصف نفسه هو بها فصارت
الصفات محدثة بحدوث الموجودات ومن لا يقر بالنبوات
ولا يعترف بان الله تعالى بعث بشيرا فالصفات على رايه امور
احدثها المخلوقات لانهم استدلوا عليه باثار مصنوعاته واشتقوا
من افعاله وما تقدر في نفوسهم من معرفته صفات وصفوه بها

فيقال لمن قال بهذا القول الفاسد هذا الذي قلتموه
لا يبطل ان يكون موصوفا بالصفات النفسانية لا تثبت
لموصوفها حتى يوجد من يصفه بها ويخاطب بصفتها وانما احدث
العلم للعلماء من الخلق باعتبارهم ومخاطبة الله اياهم بعد ان كانوا
جهالا بالصفات واما الصفات نفسها فثابتة له تعالى
لا تبطلها جهل من جهلها كما لا يثبتها علم من علمها ويدل
على صحة قولنا وبطلان قولهم ان الكاتب لا تبطل كتابته عدم
المكتوب وكذلك البنا لا تبطل صفته بالبنا عدم البنا ولا يلزم
اذا علمنا الشي ان يكون المعلوم والعلم معا بالزمان ولكن العالم
قد يعلم الشي الموجود في وقت علمه وقد يعلمه بعد مضيه ويعلم انه
سيكون في الوقت الذي يجب ان يكون فيه ومن الدليل
على فساد ما قالوه ان من صفاته عز وجل ما يتعلق بالذات
ولا يتعلق بشي من الموجودات كقولنا انه شي وانه موجود
وانه حي فيجب على هذا الراي الفاسد ان يكون البارى جل جلاله
كان في الازل قبل خلق الاشيا غير شي وغير موجود وغير حي
وهذا يوجب انه كان معدوما ويلزمهم ان كانت الصفات محدثة
مع الاشيا ان يخبرونا من احدثها فان كان هو الذي احدثها

لنفسه موجودا من هو معدوم وشيا من ليس بشي وحيا من ليس
بحي وحقا من ليس بحق وان كان غيره احدثها له لم يخل ذلك الغير
ان يكون الها اخر غيره او يكون البشر هم الذين احدثوها له فان
كان احدثها له اله اخر فهو احق بالعبادة منه وان كان احدثها
البشر فكيف يحدثوها له وهو الذي احدثهم وان جاز للمعدوم
ان يحدث موجودا فما الذي ينكر من ان يكون العالم هو الذي
احدث نفسه وكيف يحدث غيره من هو محتاج الى ان يحدث
نفسه وكيف يصح ان يوصف بالازل من ذاته وصفاته محدثات
فان قال قائل فاذا اثبتم له الصفات تعالى عن ذلك
فهل يقولون انها راجعة الى الذات بعينها ام الى معان غير الذات
وهو قول المجسمه وهو كفر محض نعوذ بالله منهم لانهم جعلوا
البارى تعالى حاملا ومحمولا وجوهرا يتعلق به الصفات
والاعراض تعالى الله عن قولهم والقول الثاني انها على اختلافها
ترجع الى الذات لا الى معنى غيرها زائد عليها فانه عالم وانه علم
وانه حي وانه حياة ذات واحدة لا يغاير فيها وكذلك سائر
صفات الذات وهذا قول الفقها والفلاسفه وزعمايهم
واليه ذهب الشافعي وداود وجماعة المسلمين وقال قوم

لا نقول انها هو ولا انها غيره فاعترض عليهم من قال انها غير زائدة
على الذات فانه لو لا نعقل شيئين ليس احدهما هو الاخر ولا هو غيره
فاعترض عليهم اصحاب هذا القول وقالوا من اين استحال اثبات شيئين
ليس احدهما الاخر ولا هو غيره فان قلتم لانه هذا خلاف المعهود
قلنا لكم كما جاز لكم ان العلم هو العالم والحياة هو الحي والقادر هو
القدرة وهذا كله خلاف المعهود جاز لنا اثبات شيئين لا يقال
ان احدهما هو الاخر ولا هو غيره وان كان خلاف المعهود قالوا
ونسئلكم هل يجب اذا قام الدليل على صحة شيء ان تبطل اذا
لم يوجد له نظير في المعهود ام لا فان اجبتم انه لا يصح اثبات شيء
حتى يكون له نظير من المعهود لزمكم ان تبطل قولكم ان العلم هو
العالم والحياة هو الحي على ما قدمنا ولزمكم ان لا تثبتوا شيئا
ليس في زمان ولا في مكان ولا يشبه شيئا فلا يشبهه شيء
لانه كله خلاف المعهود وان وجب ان نثبت الشيء اذا دل عليه
الدليل من غير ان يوجد له نظير صح قولنا ان صفات الباري تعالى
لا يقال انها هو ولا انها غيره كما صح وصفه باشيا تخالف جميع
المعهود قالوا فان قال قائل فمن اين صححتم وابطلتم
قول خصومكم من المعتزلة ان الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة ونحو ذلك

وقد استوعبنا لكم وقولهم في انه خلاف المعهود فالجواب
انا انما قلنا ان قولنا هو الصحيح لان قولنا مبني على اصل صحيح يجوز ان
يوصف الله تعالى به وقولهم مبني على اصل فاسد وهو ان صفات
صح الله تعالى محدثة وهو امر يبطله السماع والعقل وايضا فان نصوص
الشرع تصحح قولنا وتبطل قولهم لان الله تعالى قد اثبت لنفسه
علما في نص القران وتواترت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم
بان له قدرة وارادة ونحو هذا مما لا يقدر المعتزلة على دفعه
وانما الشبهة تعرض في التفريع واما قولهم ففاسد الاصل
والتفريع واما صفات الافعال كالخالق والرازق فالقول فيها ان الباري
تعالى لم يزل موصوفا بها لانه يستحيل ان يكون الباري تعالى
في الازل غير خالق وغير رازق ثم صار كذلك وانما المحدثات
الخلق والرزق والمخلوق والمرزوق فان قيل هذا يوجب
عليكم القول بقدم العالم وانه لم يزل موجودا معه قلنا لا يوجب
ذلك لان الصفات في اللغة يوصف بها من فعل فيما مضى ومن
يفعل في الحال ومن يريد ان يفعل في المستقبل فيقال زيد ضارب
عمرا امس وعمرو ضارب زيدا الآن وضارب زيدا غدا وهذا
اشهر في اللغة العربية من ان يحتاج الى شاهد

الباب السادس في شرح قولهم
ان البارى تعالى لا يعلم الا نفسه

هذا القول عصمنا الله واياك من الزلل قد اوهم كثيرا من الناس
انهم ارادوا به انه غير عالم بغيره واستعظم قوم ان يصفوه بهذه
الصفة فزعموا انه عالم بالكليات غير عالم بالجزئيات وزعم اخرون
انه يعلم الكليات والجزئيات بعلم كلى وهذا القول الثالث
اقرب اقوالهم الى الحق وان كان فيه موضع للتعقب واما القولان
الاخران فقد اجتمع فيه الخطا الفاحش والجهل بصفات البارى
تعالى وسر التاويل لكلام القدماء من الفلاسفة ويجب علينا
اولا ان نبين معنى قول الفلاسفة المتقدمين ان البارى تعالى
لا يعلم الا نفسه وانهم لم يريدوا بذلك انه جاهل بغيره ونورد
من كلامهم ما يدل على برائتهم مما توهمه هولاى عليهم ثم نناقضهم
بعد ذلك فيما احتجوا به وبالله التوفيق **فصل** اما قولهم
ان البارى تعالى لا يعلم الا نفسه فيحتمل اربعة معان يقرب بعضها
من بعض احدها ان الوجود نوعان وجود مطلق ووجود مضاف
فالوجود المطلق هو الذى لا يفتقر الى وجود ولا هو معلول لعلة هى
اقدم منه والوجود المضاف هو الذى يفتقر الى وجود كان علة له

فالوجود المطلق هو الذى يوصف به البارى جل ذكره لانه الموجود
المطلق الذى لا علة لوجوده والوجود المضاف هو الوجود الذى
يوصف به سواه من الموجودات لان وجود كل شئ موجود مقتبس
من وجوده وتابع له ومتعلق به حتى انه لو توهم ارتفاع وجوده تعالى
لارتفع وجود كل شئ ولاجل هذا شبهوا وجود الاشياء عنه بوجود
نور الشمس عن الشمس لان الشمس اذا ذهبت ذهب نورها ولم يريدوا
بهذا الكلام تشبيهه بالشمس على الحقيقة لان البارى تعالى جل
عن ان يكون له نظير وانما ارادوا بهذا تمثيل افتقار الموجودات
الى وجوده على جهة التقريب من الافهام كانه لو ابطنا ان وجود
الموجودات عنه كوجود الكلام من المتكلم لا كوجود الدار من البناء
لان الدار يمكن ان توجد مع عدم البناء ولا يمكن ان يوجد شئ
الا بوجود البارى تعالى فلما كان البارى تعالى هو الموجود الصحيح
الوجود وكان وجود غيره لاحقا بوجوده وتابعا له ولم يكن فى الوجود
الا هو فى مصنوعاته صار الموجود من هذه الجهة كانه موجود واحد
والمعلوم كانه معلوم واحد وصار اذا علم نفسه فقد علم كل شئ
وجود تابع لوجوده **والمعنى الثانى** ان المعقول تتميم
للعقول وتكميل للجوهر ولولا ذلك ما احتاج الى ان يعقل غيره

وليس في كثرة معقولاته للعاقل دليل على فضله بل فيها دلالة على
شدة نقصه فعلى قدر كمال الشيء في جوهره تقل معقولاته وعلى قدر
نقصه بكثرة معقولاته ولاجل هذا صارت النقص لان الكل
موجود دون البارى تعالى لانها كلها لا تنال الفضيلة والكمال
الا بعقلها البارى جل جلاله فاقربها اليه اكملها واقلها نقصا
لانه لا يحتاج في كمال الجوهر الى اكثر من عقله للعلة الاولى
وكلما انحطت مراتب الموجودات كثر نقصها واحتاج كل واحد
منها في كمال الجوهر الى ان يعقل كل موجود قبله مع عقله العلة الاولى
اذ لا يمكنه عقل العلة الاولى حتى يعقل الوسايط التي بينه وبينها
فلما كان البارى تعالى هو نهاية الكمال كان غنيا عن ان يعقل غيره
وكان اذا عقل نفسه فقد عقل سواه **والمعنى الثالث**
قد ذكرناه في باب شرح قولهم ان الاعداد دوائر وهمية عند سوقنا
قول ارسطوطاليس ان البارى تعالى علة الاشيا على انه فاعل
لها وعلى انه غاية لها وعلى انه صورة لها وذكرنا انه لم يرد الصورة
التي هي شكل وتخطيط ولا الصورة التي هي النوع لانه لا يوصف
بالصورة قلنا ان معنى ذلك ان وجود غيره لما كان مقتبسا من وجوده
صار من هذه الجهة كانه صورة الموجودات اذ كانت انما توجد

بوجوده كما يوجد المصور بصورته وصار وجوده كالجنس
الذي يجمع الانواع والاشخاص وان كان البارى يتنزه عن ان
يوصف بجنس او نوع او شخص ولكنه تمثيل وتقريب للحقيقة
فيصير العلوم من هذه الجهة ايضا واحدا **والمعنى الرابع**
ان الانسان لا يعلم الاشيا بذاته وجوهره ولو علمها بذاته و
جوهره لكانت ذاته عالمة ابدا ولم يحتج الى اكتساب العلم وانما
يعلم الاشياء بامور زائدة على ذاته يتخذها الات يتوصل بها
الى نيل معقولاته وهي الحواس الخمس والمعقولات الاول التي
يجدها مركوزة في نفسه ولا يدرى من اين حصلت له
فبهذين الصنفين من الالات يتوصل الى اكتساب المعارف
التي يتجوهر بها ويحصل له العقل المستفاد والبارى تعالى
لا يوصف بانه يعلم الاشياء كلها بهذه الصفة جل عن ذلك
واذا استحال ان يعلم الاشيا على هذه السبيل صح ان علمه ذاتي
ليس باكتساب واذا استحال ان يوصف بان علمه شيء زائد
على ذاته كانت ذاته هي العلم نفسه واذا لم يصح ان يوصف
بانه مفتقر الى غيره بل كل شيء مفتقر اليه صح ان العالم والعلم
والمعلوم شيء واحد بخلاف ما نعقله من انفسنا واذا ثبت

هذا بالدلائل التي نسطر اليها صار اذا علم نفسه فقد علم
كل شي **فصل** ومما يدل على اعتقاد كبر الفلاسفة
وجلتهم ان الباري تعالى عالم بكل شي ولا يغيب عنه مقدار
الذرة وما هو الطف منها وانه عالم بضماير النفوس وسواير
الصدور مع قولهم انه لا يعرف الا نفسه وقولهم ان الباري
تعالى موجود مع كل شي يريدون ان الوحدة السارية منه تعالى
بما حصل لكل موجود ذات ينفصل بها عن ذات اخرى وبها
هو هو كل هو هو فكيف يتوهم على من يعتقد هذا ان يقول الباري تعالى
يجهل شيئا او يغيب عنه شي وهذا اثبات الشي ونقيضه
معا ومن ذلك قولهم ان الباري تعالى عقل مجرد عن المادة
بخلاف ما يوصف بانه عقل اذ كان لا يشبه شيئا ولا يشبهه
شي واذا كان عندهم عقلا مجردا عن المادة لم يخف عنه شي
لان المانع من ادراك الاشياء انما هي المادة ومن ذلك قولهم
ان العاقل والعقل والمعقول شي واحد وكذلك العالم والعلم
والمعلوم شي واحد فذاته عندهم عقل وعلم فكيف يتوهم على من
ذاته عقل وعلم انه يغيب عنه شي ومن ذلك قولهم
ان الغرض في العلم القرب من الله تعالى في الصفات وقولهم

وبغية الفلسفة ان معناها التشبيه بالله عز وجل بمقدار
طاقة الانسان فصح بهذا انه تعالى العالم على الاطلاق وان
علمه هو العلم على الاطلاق ومن ذلك قولهم عن افلاطون
في كتاب طيماوس حين تكلم في العوالم العالية اذا نحن تهذبنا
فجزنا الافلاك التسعة وحركاتها وجزنا عالم النفس فتهذبنا
حتى نحل في عالم العقل الذي لا يخفى عنه خافية ولا يجوزه صورة
ومنه استملت الصور ليس فيه زمان ولا مكان ولا حركة
ولا كيفية ولا هيولى بل الاشيا فيه مجردة مكشوفة ليس فيه قوة
بل الصور فيه ثابتة راجعة على نفسها وغيرها لما فيه من مطالعة
الباري عز وجل لها وقال في موضع اخر وهو يريد ان ينفي
عن نفسه ان يتوهم عليه القول بازلية العالم وقدمه فقال
انما نريد بقولنا ان العالم لم يزل ان العوالم قد كانت مصورة
عند الباري عز لم يزل مطلعا اليها ناظرا الى ذاته عارفا بوحدانيته
فمراده على ذاته بالمعرفة هو عالم العقل المطابق له في الصور
محضه وهذا الكلام وان كان فيه ما يحتاج الى التعقب فقد
صح منه ان مذهبه ان الباري عالم بالاشيا قبل كونها بخلاف
ما يتوهم عليه ومن ذلك ايضا ان مذهبه قوله في النواميس

بل هي شيء اعون على صلاح امر كل واحد من الناس وامر جماعتهم
من ان يعلموا ويعتقدوا ثلثة اراء ولا اضر من ان يجهلوها
او يعتقدوا خلافها احدها ان يعلموا ان للاشيا صانعا
والثاني ان يعلموا انه لا يغفل شيئا ولا يفوته شيء بل كل الاشيا
تحت علمه وتحت عنايته وتدبيره والثالث لا يرضيه ولا يقبل
من احد ان يخطي خطيه يتعمدها على ان يقيم بازائها قربانا اليه
اليه فيغفر له بل انما يقبل معدانها وموضوع تعليمها من
علم الامور الالهية وهي يسمى باليونانية ثاولوجيا ومما يدل
على ذلك من مذاهبهم واعتقادهم بتصريحهم بان العالم انسان
كبير كان الانسان عالم وكما ان المحسوسات تصل الى النفس
الجزئية بتوسط الحواس الجسمانية بلا زمان فينطبع صورها
في العقل الجزئي الهيولاني فكذلك في العالم الذي هو الانسان
الكبير اشيا هي بمنزلة الحواس للنفس الكلية التي هي نفس الانسان
الاكبر يتصل بها من قبلها احوال العالم بلا زمان واذا اتصلت
بالنفس الكلية اتصلت بالعقل الكلي كاتصالها بالعقل
الجزئي واذا اتصلت بالعقل الكلي اتصلت بالباري تعالى
لان العقل الكلي واسطة بينه وبين الله تعالى فهذا جمل من كلامهم

يدل من تأملها على رأيهم من سوء تأويل من نسب اليهم القول
بان الباري تعالى لا يعلم الا نفسه **فصل** وقد احتج
من زعم ان الله تعالى لا يعلم الاشيا بان قال انما استحال ان
يوصف بانه يعلم الاشياء لان العلم بالاشياء يحتاج فيه الى
ادراك الحواس وتقديم المقدمات التي بها يتوصل الى معرفة
الكليات من الجزئيات وفيه كمال العالم ويحتاج فيه الى تصور
وتخيل والباري يجل عن ان يوصف بانه يتصور شيئا
او تخيله ذو حواس يتوصل بها الى معرفة شيء او يحتاج الى
مقدمات وان غيره يفيده كمالا في ذاته بل هو المفيد للكمال
لكل كامل على مقدار مرتبته منه وهو غني عن غيره وغيره
مفتقر اليه ففي وصفنا له انه يعلم غيره نقص لا كمال وجوابنا
على هذا ان نقول لهم هل تزعمون ان الباري تعالى يشبه
البشر في ذاته وصفاته ام هو مخالف لهم فان زعموا انه مشبه
لهم بالذات والصفات او في بعض ذلك لزم ان يلحقه من النقص
ما يلحق البشر وان يلزمه من الحدوث ما يلزم سائر الاشياء
وان قالوا انه مخالف للبشر لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء
قلنا لهم فمن اين قستم علمه على علمكم واوجبتم انه ان كان

عالما الزمن انه يعلم باستنباط ومقدمات ولحتاج الى الحواس
وما تنكرون من ان يكون يعلم الاشيا بنوع اخر من العلم لا يكيف
ولا يشبه علم البشر وما الذين يبطلون به هذا فانهم لو لا يعقل
عليه الا بهذه الطرق ولزمكم تشبيه البارى تعالى بمخلوقاته
وقلنا لهم من اين زعمتم انه عالم وانه علم وانه معلوم شي واحد
لا يغاير فيه وكذلك انه عاقل وانه عقل وانه معقول
شي واحد فى صفاته وهذا امر غير معقول فيما نعلم من انفسنا
ويقال لهم كذلك لا يعقل موجودا الا ان يكون جوهرا حاملا
للاعراض او عرضا محمولا فى جوهر فاحكموا على البارى تعالى انه جوهر
من جنس الجواهر المعقوله ولا فرق ويقال لمن زعم منهم انه يعلم
الكليات ولا يعلم الجزئيات من اين فرقتم بين الامرين فان قالوا
لان الجزئيات تدخل تحت الزمان ويتغير بتغيره ويحتاج
فى معرفتها الى الحواس الخمس والكليات التى هى الانواع والاجناس
لا تدخل تحت الزمان ولا يتغير بتغيره ولا يحتاج فى معرفتها
الى الحواس وجوابنا عن هذا ان نقول لهم الستم تعلمون ان
الانسان انما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت
الزمان والاستدلال عليها بالمقدمات العرضيات فهل تزعمون

ان الله تعالى يدرك الكليات بهذه السبيل فان قالوا نعم شبهوه
بالبشر وقلنا اذا جاء عندكم ان يشبه بالبشر فى علم الكليات
فا الذى يمنع ان يشبههم فى علم الجزئيات وان قالوا لا يجوز
ان يعلم الكليات على نحو ما يعلمه البشر وانما يعلمها بنوع اخر من العلم
لا يكيف ولا يشبه علم البشر ولا فرق وعمدة هذا الباب وغيره
من الكلام فى صفات الله تعالى ان يجعل اصلا ان البارى تعالى
لا يشبه شيئا ولا يشبهه شى ويجتهد ان تعلم هذه الجملة
بالبراهين الواضحة فاذا تقررت فى نفسك سقطت عنك هذه
الوساوس كلها لان الذين غلطوا فى هذه المعانى انما عرض لهم
الغلط لانهم يقيسون الله تعالى بالبشر ويشبهون صفاته بصفاتهم
وقد اثبتت شريعتنا الحقيقة التى شرفنا الله تعالى بها ان الله عالم
بكبير الاشيا وصغيرها لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض
ولا فى السماء وانه يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا فى كتاب مبين وهذه صفات الكمال التى تليق بالله تعالى
لا ما زعم هؤلاء المبطلون وقد ذكرنا عن فلاسفة المتقدمين
ما يطابق هذا الذى ورد به شرعنا وقد قلت فى ذلك

يا واصفا بجهل لم تقدر الله حق قدره
كيف يفوت الاله علم السر مخلوقه وجهره
وهو محيط بكل شي وكلها كاين بامره

الباب السابع في اقامة البراهين

على النفس الناطقه حيه بعد مفارقه الجسم النفوس ثلثة
نباتيه وحيوانية وناطقه فاما النفس النباتية والنفس
الحيوانية فلا يعلم خلافا في عدمهما بعد الجسم وانما وقع الخلاف
في النفس الناطقة وهي العاقلة المميزه فزعم قوم انها تعدم عند
فراقها الجسم كعدم النباتية والحيوانية وقال قوم
انها باقيه حيه لا عدم لها وهو مذهب زعما الفلاسفه و
على ذلك يدل الشرايع كلها وانما اذكر جملة من البراهين الفلسفية
على بقائها لان الشرعيه لا يليق بهذا الموضع وبالله التوفيق
برهان اول ميل الانسان الى الشهوات الطبيعية وانغماره
في اللذات الجسدية منعه من تصور الحقايق وقبول المعارف
ويكتسب ذهنه بلاده وافلاله من ذلك يفيد ذهنه حدة
وتعينه على قبول المعارف وتصور الحقايق فدل ذلك
على ان المادة الطبيعية افة للنفس الناطقة وانها كلما

انفصلت منها كانت اكثر تمييزا واوضح معرفة وينتج من
هذه المقدمات ان يكون عند الموت اصح تمييزا وابصر للحقايق
لانسلاخها من جميع المادة ولا يكون التمييز والتصور الا للنفس
اذن حيه بعد موت الجسم وقد وافق هذا البرهان الفلسفي
من نصوص الشرع قوله تعالى لقد كنت في غفلة من
هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقول
نبينا عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا برهان ثان
كل موجود بالفعل من الاشياء الطبيعية فقد كان موجودا بالقوة
ولما كان موجودا بالقوه ثم وجد بالفعل فمخرجه الى الوجود
شي اخر هو موجود بالفعل كالماء الذي هو حار بالقوه ومخرجه
الى الحرارة بالفعل النار التي هي حارة بالفعل وهذا اضطرار
اذ لا يصح ان يوجد الشي نفسه ولا يصح ايضا ان يخرجه من الوجود
يصح ايضا ان يخرجه من الموجود بالقوة الى الوجود بالفعل ما هو
موجود بالقوة لانهما قد تساويا في العدم كل واحد منهما مفتقر
الى الموجود واذا استحال الامران صح ان يخرج الشي من القوة
الى الفعل يكون غيره ولا يكون الا موجودا بالفعل فاذا ثبت
هذا قلنا ان بعض الاجسام حي بالقوة ثم يصير حيا بالفعل

فيجز حيا اذن الى الحياة جوهر اخر غيره حي بالفعل والجسم انما يصير حيا
بمفارقة النفس له فالنفس اذن حيه بالفعل وما هو حي بالفعل
لا يعدم الحياة فالنفس اذن لا تعدم الحياة برهان ثالث
نفوسنا الناطقة انما تفتقر الى الحواس الجسدانية مادامت
عارية من الصور العقلية فاذا حصلت فيها صورة من الصور
العقلية لم تحتج الى استعمال الحاسه التي كانت يتوصل بها اليها
فدل ذلك على ان النفس استقلالا بذاتها مستغنية عن الجسم
وكان اعضاء الجسم انما هي الات تلتقط بها معارفها واوضح
من ذلك ان النفس الناطقة اذا تجوهرت بالمعارف و
حصل لها العقل المستفاد لم تحتج الى التعلق بالجسم
برهان رابع نفوسنا تجد الاشيا الهيولانيه
مصورة في ذاتها عند مغيب الاشيا المصوره عن حواسنا
وكذلك ترى الاشيا في حال نومنا وما تراه نفوسنا من ذلك
في حالتي اليقظه والنوم انما هي مصورة مجردة من هيولاتها
فثبت بهذا ان الصور لها وجدان وجود في الهيول ووجود
خلو من الهيول ولولا ذلك لم تمكن نفوسنا ان تجد صورة
الا في هيولاها واذا ثبت لم نستنكر وجود الانسان

بعد الموت صورة مجردة عن الهيول ولم يمنع من ذلك مانع
برهان خامس نجد الانسان بالمشاهدة يبدا
طفلا لا يعلم شيئا ثم لا يزال كلما نشا يترقى في المعارف
ويكثر المعقولات في نفسه حتى يصير فيلسوفا حكيما فلا
يخلو اما استفاده من التمييز والمعرفة ان يكون من قبل جسمه
فقط او من قبلهما معا فان كان من قبل جسمه فيجب ان يكون
الانسان كلما ضخم جسمه وكثرت مادته كان اشد تهيو
لقبول المعارف ونحن نجد الامر بعكس ذلك لانا نرى منه
السلال والذبول ينقص جسمه كل يوم وذهنه باق على كماله
الى ان يفارقه النفس فيبطل بهذا الدليل ان يكون من قبل
جسمه ونحو هذا الدليل يبطل ان يكون من نفسه وجسمه
معا فاذن ما استفاده الانسان من التمييز والمعارف انما هو
من قبل النفس فقط ولا حظ في ذلك للجسم اكثر من انه الة لها
بمنزلة الاله للصانع ولا يصح وجود التمييز والمعارف من
موت ميت وانما يصح وجودها من حي فالنفس اذن حيه
بالطبع لان في طبعها قبول العلوم والمعارف والجسم موات
بالطبع اذ ليس في طبعه قبول شيء من ذلك فبان بالبرهان

ان الانسان مركب من جوهرين احدهما حي بالطبع وهو النفس
والاخر موات وهو الجسم وانهما لما اجتمعا عرض لكل واحد
منهما عرض من قبل صاحبه فعرض للجسم الحياة التي هي للنفس
من قبل النفس وعرض للنفس الموت الذي يراد به الجهل من
قبل الجسم فالنفس اذ حية بالطبع والجسم حي بالعرض فاذا
انفصل كل واحد منهما من صاحبه حصل للجسم الموت المحض
الذي هو طبعه وفارقته الحياة العرضية التي كان استفادها
من النفس وخلص للنفس الحياة المحضة التي هي طبعها وفارقها
الموت العرضي الذي كان عرض لها من قبل استعمالها الجسم
برهان سادس النفس الناطقة تناقض النفس
الحيوانية لانها ترغب في كسب الفضايل واطراح الرذايل
وتزهد في اللذات الجسدية وترغب في اللذات العقلية
والنفس الحيوانية بضد ذلك ولذلك سميت بهيمية
فان كان لا بقا للنفس الناطقة بعد فراق الجسد ولا لها
حياة اخرى تجني فيها ثمرة ما كانت تستعني فيه وتحرص
عليه فالنفس الحيوانية من الاستغراق في الشهوات هو
الصواب في العقل وما يامر به النفس الناطقة هو الخطأ

والجهل وهذا قلب المعقول وعكس ما يقتضيه الحكمة
برهان سابع كل شيء مركب من بسائط فانه ينحل
الى بسائطه والانسان مركب من شيئين روحاني وجسماني
ونحن نرى الانسان اذا مات يلحق جسمه الجسماني شكله فكذلك
روحانيه يجب ان يلحق روحاني شكله وقد صح فيما قدمناه
في البراهين السابقة ان ذلك الروحاني هو نفسه يفيد
جسمه الحياة وانه حي بالفعل فهو اذن حي بعد مفارقة الجسم
لا يعدم الحياة برهان ثامن معنى الحياة
الجسدية عندنا مفارقة النفس للجسم واستعمالها اياه و
معنى الموت مفارقة النفس اياه وتركها استعماله وقال
من زعم ان النفس هالكة بهلاك الجسم معنى الحياة ان
يكون النفس ذات حس ومعنى الموت ان يعدم الحس
فنسئلهم عن الحس الموجود للنفس طول مقارنتها للجسم
هل هو ذاتي لها او عرضي فيها فان كان ذاتيا لها بطل ان يعدم
الحس بعد مفارقتها بالجسم وان كان عرضيا فيها فلا يخلو
من ان يكون استفادته من الجسم او من جوهر اخر مصاحب
لها فان كان الجسم هو الذي كان يفيدها الحس وجب الا يعدم الحس

اذا فارقته النفس وهذا خلاف ما يشاهد من الحال وحال
حسها وان كانت النفس انما تستفيد الحس من جوهر اخر
روحاني متصل بها وجب ان نسئلهم عن ذلك الجوهر الاخر
ما هو هل هو حساس بذاته ام بجوهر اخر ايضا ويستمر ذلك
الى ما لا نهاية له وما لا نهاية له بالفعل محال فثبت ان النفس
حساسة بذاتها وجوهرها وما كان حساسا بذاته وجوهره
بطل ان يعدم الحياة فالنفس اذن حية بعد فراق الجسم
وقد استدل الحكماء على بقاء النفس الناطقة بادلة كثيرة
غير هذه وفيما ذكرناه كفاية ومقنع وبالله
التوفيق والحمد لله وحده
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه
وسلم

(ابن باجة)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله

رسالة ابي بكر بن الصايغ في اتصال العقل بالانسان

سلام عليك بقدر ما انت اهله من الرغبة في اقتناء الفضائل
لما ظننت بي بعد الدعا سا ما ظننت رايت واجبا علي ان انفذ
اليك هذا العلم الذي وجدت برهانه وسقت القول فيه
على ان المخاطب بصير بالعلم الطبيعي على ما اعلمه من بصرك
به فاما القول فيه بحسب المجرى الصناعي فهو اطول واوضح
بيانا واكثر اقيسه واغزر مقدمات وصرفني عن اثباته
على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر الاشغال بما انا بسبيله
فان تفرغ لي وقت اثبته فيه على المجرى الصناعي وانفذته
اليك فاني انما بادرت بانفاذه الان حذرا من فواته وهو
من العظم والغرابة بحيث هو فاقول ان الواحد يقال
على انحاء قد لخصت فيما بعد الطبيعة ولخصها ابو نصر

في كتابه في الوحدة وانما اقصد من ذلك الى ما احتاجه في هذا
القول يقال واحد لما هو واحد بالنوع وبالجنس وبالعرض
وبالجملة فما اشترك في كلي ما وموضوع هذا الصنف من الواحد
كثير فان اشخاص الخيل واحدة بالنوع واشخاص النبات كلها
واحدة بالجنس ويقال الواحد على الواحد بالعدد وهو الذي
اقصده ههنا فيقال للمتصل ما دام متصلا انه واحد فاذا
انقسم صار كثيرا ويقال على الملتحم تشبيها بالمتصل ويقال
على المرتكن تشبيها بالملتحم ويقال على المربوط تشبيها
بالمرتكز ويقال على الجملة المجتمعة ليكون عنها فعل ما كما يقال
على السفينة انها واحدة بالعدد ويقال على الجملة التي اعدت
نحو غرض محدود كما يقال في تاريخ الطبري انه تاليف واحد
ويقال على الجملة الممتزجة المشتركة انها واحدة كما يقال
في السكنجبين انه واحد وهو مولف من خل وعسل وقد يظن
بهذا الصنف انه يدخل في الاصناف التي عددت قبله لكن اذا
تعقب امره ظهر منه انه غيرها وكذلك يقال في الصور
الروحانية انها واحدة كصورة مدينة ما مستخلة والواحد
في الصور الروحانية تابع للواحد في الصور الهيولانية

وكذلك يقال في المعقول انه واحد اذا دل عليه بلفظ واحد
وكان معقولا لشيء واحد موجود ويقال انه واحد اذا كان معقولا
لشيء واحد وانه دل عليه بقول مركب كالحد والرسم وما اشبههما
وقد يقال الواحد في المعقولات اذا دل عليه بلفظ مفرد او لفظ
مركب تركيب التقييد مثل الانسان الابيض والكاتب
المهندس وهذا ليس بواحد لانه اذا وضع مثل قولنا الكاتب
المهندس انسان لم يكن قضيه واحده بل قضيتين وقد لخص
هذا ارسطو في باري ارمينياس فالمعقول الواحد اذا حد
تكثر وكل واحد من اجزائه يكون واحدا فان كان له حد تكثر
ولزم في اجزائه الكثرة الثانيه ما لزم في الاولى فبالضرورة
ستنتهي الى اجزاء لا تحد اذ هي بسائط من كل وجه وهذه
اصناف قد لخصت في غير هذا الموضع والواحد بالعدد
اذا كان جسمانيا كالبياض مثلا فانه شخص واما الواحد بالعدد
المجرد عن الهيولى فليس بشخص بل يجري مجراه فالشخص قد يلحقه
تغيير ولننزل الشخص انسانا فان البحث في هذا القول انما هو
فيما يخص الانسان فقد يوجد جنينا وذلك عند كونه في الرحم
ثم يوجد طفلا وذلك في اثر وضعه ثم يوجد يفعه ثم يوجد

شابا ثم يوجد كهلا ثم يوجد شيخا ويوجد عالما وقد كان جاهلا
وكاتبا وقد كان اميا وهو واحد بالعدد لا مريه في ذلك
واذا شاهده الحس في حال من هذه الاحوال ثم شاهده في حال
اخرى بعيده عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد ام لا مثل ان يشاهده
طفلا ثم شاهده شابا فاذن ما به الانسان واحدا لا يلحقه
الحس بل انما يلحقه قوة اخرى وكذلك ان قطعت يدا الانسان
ورجلاه وانتزعت عيناه وبالجملة فان نزعت جميع اعضائه
التي ليس بها قوام الحياه قيل انه واحد بعينه والصبي قد تسقط
اسنانه وتنبت له اسنان غيرها وهو واحد بعينه وكذلك
لو امكن ان يوجد له يدان ورجلان عوض اليدين والرجلين
البائنتين لكان ذلك الواحد بعينه وهو في هذه الحال كالنجار
الذي فقد قدوما او مسطرا ثم اتخذ اخرى على ان يكن النجار مع
الاله الاولى غير النجار مع الاله التي خلفتها فظاهر من هذا القول
ان المحرك الاول ما دام باقيا واحدا بعينه كان ذلك الموجود
واحدا بعينه سواء فقد الاله ولم يجد عوضها كالشيخ الادرد
او وجد عوضها كالذي تنبت له الاسنان ولما وقف على هذا
بعض من نظر في العلم الطبيعي اداه ذلك الى القول بالتناسخ

وقد تبين في غير موضع ان القول بالتناسخ محال لا يمكن غير ان
القائلين به انحوا شيا وقفوا دونه فاخذوا المحرك الاول
في الانسان جملة دون تفصيل وجعلوا واحدا بالعدد ما ليس
بواحد **ولما كان** المحرك الاول في الانسان خاصة
يحرك بصنفين من الالات الاول منها جسمانية والثانية
روحانية وكانت الجسمانية منها صناعية ومنها طبيعية
كاليد والرجل والرية التي تحرك المزمار والالات الطبيعية
التي لها نهايات تخصها تسمى اعضا كالعصب وما كان منها
رطوبة كالصفرا فلا اسم لها من جهة ما هي الات وتسمى
جملتها بدنا والطبيعية منها تتقدم الصناعية ولذلك
يقال في اليد انها آلة الالات وهذه الالات الطبيعية
منها متقدمة ومنها متاخرة كالعصب فانها تتقدم
العضل والحار الغريزي هو المتقدم لجميعها فالحار الغريزي
هو آلة على التحقيق والتقويم فان اليد قد يستغنى عنها
الالات لا تستعملها كالمهماز والمزمار فاما الحار الغريزي
فلا يمكن ان يستغنى عن استعماله آلة لا طبيعية ولا صناعية
وكل جزء موجود في البدن عضوا كان او رطوبة فانه منسوب اليه

ويوخذ الحار الغريزي في حده وانت تقدر ان تقف على ذلك
من كتاب ارسطو في منافع الاعضاء وذلك في المقالات
الاواخر من كتاب الحيوان والحار الغريزي موجود لكل ذي دم
ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم كالحيوان المحزز وما يجري مجراه
ويسمى الحار الغريزي من جهة ما هو آلة للقوة المحركة وهي صورة
وهي المحرك الاول روحا غريزيا والروح يقال على النفس ويقال
على ما سميناه ولذلك يردف بالغريزي فيقال له الروح الغريزي
وفي النبات شي يجري مجراه الا انه بعيد النسبة عن الروح
الغريزي وتلخيص هذا في كتاب النفس وانما اقصد في هذا
القول ما يخص الانسان **فاقول** ان الانسان
قد يوجد له حالة هو فيها يشبه النبات وذلك في الزمان الذي
يحتوي عليه الرحم فانه يتخلق اولا فاذا كمل تخلقه اغتذى
ونمى وهذه افعال توجد للنبات من اول وجوده ولا يوجد
له غيرها اول وجوده وذلك عند المنشا فالحار الغريزي قد
يفعل هذه الافعال فاذا خرج الجنين من بطن امه واستعمل
حسه اشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان
واشتهى وانما يكون ذلك بحصول الصور الروحانية

المرتسمة في الحس المشترك ثم في الخيال والصور المتخيلة هي المحرك
الاول فيه فيكون عند ذلك في الانسان ثلث محركين كانهم
في رتبة واحدة القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة الخيالية
وكل هذه القوى قوى فاعلة فهي موجودة بالفعل لا عدم فيها
وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة فان في المنفعلة
العدم الا ان الصور الروحانية المحسوسة هي اول المراتب
على ما تبين في كتاب المتوحد لانها ادراك وتلك الصور الاخر
لا يدرك بها الجسم الذي هي فيه ولا يدركها ولذلك لا ينسب
الى النبات معرفة اصلا وتنسب الى الحيوان فان كل حيوان
فهو حساس والحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك
الجسم فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة الانسان اذ كان في الرحم
فاشبه النبات فانما يقال له انه حيوان بالقوة وذلك ان ذو الروح
الغريزي يقبل الصورة الروحانية فهو حيوان بذلك القبول
واما الروح الغريزي فلا يمكن فيه ذلك واما لم يقبل هذا الروح
الصورة ولم يقبلها ذلك الاخروان سبب ذلك الامتزاج نفسه
قول اخر قد تخلص في العلم الطبيعي منه جزء فاما تخليصه
على الكفاية فهو مما يستحق ان يفرد فيه قول فالشخص قد يكون

حيوانا بالقوة وحيوانا بالفعل فلننزله في حاله التي هو فيها
حيوان بالفعل وانسان بالقوة وذلك عند كونه طفلا رضيعا
ما لم تحدث له القوة الفكرية وقد يفصل القول في احوال
الانسان في كتاب المتوحد وانما يكون حينئذ انسانا بالقوة الفكرية
والقوة الفكرية انما تحصل له اذا حصلت المعقولات فبحصول
المعقولات تحدث الشهوة المحركة الى الفكر وما يكون عنه وبهذا
هو الشخص انسان لا بذاك وقد تبين في مواضع اخر ان المعقولات
تكون صور الروح الغريزي فانها ليست صور الاجسام ولا يمكن
ذلك الا ما يكون هيولانيه مثال ذلك الحجر انما يكون
في هيولى اذ كان شخص حجر فاما المعقول فانه ليس صورة للهيولى
اصلا ولا هو صورة روحانية لجسم وجود ذلك الجسم بها
كالخيالات بل هو صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية
المتوسطة وقد تخلص ما هذه الصورة الروحانية المتوسطة
في كتاب المتوحد واي وجود وجودها فهو غير متصل بالجسم
وانما يحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التي هي الانزو
قد تخلص هذا في رسالة الوداع فالمحرك الاول الانساني هو
العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فان العقل بالفعل هو المعقول

بالفعل كما تبين ذلك فيما كتبه غيري في ذلك ولخصته ايضا
في كتاب النفس في القوة الناطقة فاني قد اكملت القول في اكثر ذلك
فاذا كملتم او حررت رسالة اليك لما اعلمه من حرصك على هذا النوع
وقبولك بانها على المجرى الطبيعي بحق الا او خرها اكتبه في هذا
العلم خاصة عنك فهو اجل العلوم قدرا وابعدها مرمى
واعسرها سلوكا ولان سائر العلوم من اجل هذا العلم وجدت
وقد محص ذلك في مواضع كثيرة ولعمري لقد فقت ابنا
جنسك اذا صبرت نفسك واحتملت المشقة فيه حتى صرت
بحيث تعلم كما يقال فيه اولا وتقدر من عند نفسك ان تأتي فيه
بالصواب وما احتملت فيه من المشقة هو الذي تهرب
عنه طالبوا هذا العلم فيقتصرون على ما دونه فالعقل
بالفعل هو المحرك الاول في الانسان بالاطلاق وظاهر
ان العقل بالفعل قوة فاعله وليس العقل وحده بل جميع الصور
المحركة هي قوى فاعله وقد تخلص في رسالة الوداع وفي مواضع
اخر الفرق بين القوى الفاعله وبين القوى المنفعله وتقدم
من القول في ذلك مشافهة ما فيه كفاية فالعقل هو قوة
فاعله والقوة الناطقة تقال اولا على الصور الروحانية

من جهة انها تصل العقل وتقال على العقل بالفعل وايا ها يعني
ابو نصر في شكله بقوله هل هي موجودة في الطفل وغمرتها
الرطوبة او تحدث باخره وهذا العقل ان كان واحدا بالعدد
في كل انسان فظاهر على ما تخلص قبل هذا ان الاناسي الموجودين
والذاهبين والغابرين واحد بالعدد غير ان هذا تشنيع و
عسى ان يكون محالا وان كان الاناسي الموجودين والغابرين ليسوا
واحدا بالعدد فهذا العقل ليس بواحد وبالجملة فان كان هنا
عقل واحد بالعدد فالاشخاص الذين لهم مثل هذا العقل
كلهم واحد بالعدد كما لو اخذت حجر مغنيطس ولفقته بشمع
فحرك ذلك الحديد او حديدا اخذتم لفقته بـ[illegible] فحرك الحديد
تلك الحركه ثم لفقته باجسام اخر لكانت تلك الاجسام كلها
المحركه واحده بالعدد كذلك الحال في ربان السفينه كذلك
هؤلاء الا انه لا يمكن في الاجسام ان يكون واحد منها في اجسام
واحده معا في وقت واحد كما يمكن ذلك في المعقولات فهذا هو
الذي كان اصحاب الناسيح برومويه عن انهم وقفوا دونه
وظاهر ان هذا العقل الذي يكون واحدا بالعدد هو ثواب الله
ونعمته على من رضاه من عباده فلذلك ليس هو المثاب

والمعاقب بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس وانما الثواب
والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطية والمصيبة فمن اطاع الله
وعمل ما يرضاه اثابه بهذا العقل وجعله له نورا بين يديه
يهتدى به ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه فبقى فى ظلمات
الجهالة مطبقة عليه حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سايرا
فى سخطه وتلك مراتب لا يدرك الا بالفكر ولذلك تمم الله
العلم بها بالشريعة ومن جعل له هذا العقل فاذا فارق البدن نفخ
نورا من الانوار يسبح الله ويقدسه مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك
رفيقا النظر فى المعقولات بالفعل هل كل واحد منها
واحد بالعدد ام لا فان لم يكن كذلك فهل واحد منها او اكثر
من واحد بالعدد فقد تكلمنا فى ذلك غير مرة وتخليص ذلك
فى كتاب النفس فاذا كمل ما كمل فى ذلك نفذت البلد وقدارى
انه يجب ان اقول فى ذلك ههنا الى القدر الذى اعلم انه يذكرك
ما سلف فاقول انه متى وضعنا كل معقول واحدا بالعدد لزم
من ذلك راى يشبه راى اهل التناسخ وكان لا يفيد وجود الفطرة
الفايقة ولزوم السيرة الطبيعية اكثر من عظم الفايدة

فاما نوعها فموجود بكل انسان على المجرى الطبيعى فيكون التعلم
اذن لا يفيد كيفا بل انما يفيد كما الى ساير الاشيا الشنيعة
التى تلزم هذا الوضع وان تخيلنا نقضه واحد لزم من ذلك الوضع
محالات ليست بدون ذلك ان يكون للمعقول الذى عندى
وعندك معقول يعمها وذلك المعقول ايضا عندى وعندك
فيكون له معقول اخر وذلك الى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا
النحو غير موجود واذا وقف كل واحد من طرفى هذا القول المشكك
فسبيله سبيل ان معقولات الاشياء الموجودات وهى المعقولات
وانواعها مؤلفة من شيء باق وشيء فان سلى وذلك ان اخذها
من حيث هى ادراكات لموضوعاتها ومعقوله منها صارت
مضافة الى تلك الموضوعات على ان قوامها بتلك الاضافة
وبذلك نقول فى الفرس انه معقول لشيء ما وان النسناس
والغول ليست معقولات لشيء اصلا فمن حيث لها هذه الاضافة
الى موضوعاتها التى حصلت بها صارت للذهن هى ضرورة
مضافة الى موضوعات ما وتلك الموضوعات غير الموضوعات التى
منها حصلت فى ذهن زيد مثلا ذلك المعنى الكلى الذى نزل
عليه بقولنا فرس هو معنى معقول على ما تبين فى مواضع جهة

وانما صار معقولا من اشخاص افراس هو غير الاشخاص التي
منها صار معقولا لذلك الخيل مثلا وغير الاشخاص التي صار
لك معقولا ولذلك الفيل ليس معقولا لنا علم يشاهد و
كذلك الزرافة فان المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند
من لم يشاهد شخصها منها معقولا الا على طريق التشبيه
فاما المعنى المعقول بعينه اذ قد شاهدنا
بمعقولها عندى ولكن مرتبا بالشخص الذى شاهدته وهذا
بين بنفسه والتطويل فيه فضل من القول بالمعقول من حيث
له هذه الاضافة فان نفسنا الاضافة اليه كما تبين في المعقولات
فان المتضايفين موجودان معا اما بالقوة واما بالفعل وبين
ذلك عند تصفحها فان من كان له مال ثم تلف فقد كان متمولا
ثم صار غير متمول وكذلك من كان له ابن واحد فهو اب
فاما اذا مات الابن فقد كان ابا وليس الآن ابا والاشخاص
التي ترتبط بها المعقول عند انسان ما قد سلف فبقي صورها
الروحانية فيكون مضافا الى تلك الصورة الروحانية فلا نعقل
الا معها وفيها فاذا ازلنا تلك الصورة الروحانية تالفه
مع وجود الانسان وذلك يكون بالنسيان لم يكن لذلك

الانسان الناسي اتصال بذلك المعقول اصلا فان اتصال
الانسان بالمعقول انما هو بالصورة الروحانية وتلك الصورة
الروحانية تحصل كما بين في مواضع اخر من الحس ولذلك
تحصل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم
على صورة السبع الروحانية التي تراها في النوم انها سبع و
الجمهور فكلهم انما بهذه الطريق لانها الطريق الاول وكذلك
على صورة السبع الروحانية التي تراها وكذلك النظار
فان المتفلسفين اما ان يتفلسفوا في اشياء عملية فهم
يعملونها بهذه الطريق ولهذه الطريق عملها النجارة والطب
واما ان يتفلسفوا في اشياء نظرية فان كانت تعاليمية
فهي معقولات ناقصة لانها غير موجودة بالوجه الذي يتصورونها
ويكاد ان يكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة لان
بعض ما به وجودها لا يعلمونه وبالجملة فيعملون بعضها بالمحسوسات
يقيمونها مقام اشخاصها الموجودة كالمهندسين وبالجملة فانما
يستعملونه التعليم الذي يسمى نصب العين وكذلك من تعلم
علم الطبائع على حاله في المعقولات حال الجمهور اذ اتصالهم بالمعقولات
بوجه واحد وعلى سنن واحد وانما يتفاضلون على قدر تفاضل

الصور حتى اذا علم صاحب العلم الطبيعي ان النفس تتصل ايضا
بالمعقولات التي يستفيدها من علم النفس باشياء تقوم مقام
الاشخاص لها لهم عند الصور القوة الخيالية والحس المشترك
فانهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية تشخص ثم ينظرون
فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود لا من جهة انها مدركة
من شيء ما هيولاني فاذا ادركوا معقولها لم يدركوه الا بتلك
الصور وهي فاسدة فلو امكن ان يكون لهذه نسيان لذهب معقولها
بذهابها عن المتصور اذ لا يتوصل الهيولاني بالمعقول الا بتوسط
الروحانية وهذه ايضا هي الطريق الاولى التي هي بالطبع وهي
مشتركة بينهم وبين الجمهور واصناف النظار ولا يخالفونهم
الا بنظرهم في هذه الموجودات فان الجمهور ومن شاركهم انما
يشعرون بالصور الروحانية من اجل انها ادركت الموضوعات
هي اجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود فمن شعر بهذا
الوجه وطلب المعقولات الحاصلة لها من هذه الموجودات
هذا النحو من الوجود وقد صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور
جملة بنحو وجود لم يشعر به الجمهور ولا اعطته الطبيعة الا انه
يشارك الجمهور بالنسبة فان اتصاله بمعقولات هذه الموجودات

مثل اتصال الجمهور بمعقولات الهيولانية لان نسبة هذه من
الصور الروحانية نسبة ثالث من الصور الهيولانية ثم يرتقي صاحب
العلم الطبيعي بطريق اخر فينظر في المعقولات لا من حيث هي
معقولات شيء هيولاني ولا روحاني بل من حيث المعقولات احد
موجودات العالم فانه لا يحصل له منها معقول شيء ما نسبته
الى المعقول الموضوع الى تشخصه حتى يكون ذلك النوع من المعقولات
وسطا في النسبة فذلك المعقول الثالث في الرتبة انما يتصل
الانسان به بالمعقول الاول وبه يراه فالانسان له اولا الصور
الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم لا يتصل بهذا
المعقول بذلك العقل الاخر فالارتقاء اذن من الصورة الروحانية
يشبه الصعود فان كان ممكنا ان يوجد الامر بالضد اشبه
الهبوط ولذلك الاتصال بالمعقولات على جهة الطبيعية
هو كتوسط الصعود ولانه في المنزلة الوسطى بين الطرفين
لذلك نجد لهم الحالين معا فهم اذن هيولانيون وعقلهم
عقل هيولاني وبذلك تتكثر عقولهم فيظن ان العقل كثير
وذلك ان المضاف مضاف لما هو مضاف اليه ولما كان المعنى
المعقول عندهم مضاف واشخاص اضافته كثيرة فان اضافة

معقول الانسان الى اشخاصه عند جرير غير اضافة معقول
الانسان الى اشخاصه عند امرئ القيس وبهذه الاضافة
كان الانسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور فهذه الاضافة
كثيرة غير متناهية فالمعقول اذن كثيرة من جهة اخرى فلذلك
لا يلزم ان يكون الجمهور فى هذا النحو سقط الالزام الذى
تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا

الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة
له بالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير
متكثر اذ قد خلا من الاضافة التى ناسب بها الصورة
فى الهيولى والنظر من هذه الجهة هو الحياة الاخرى وهو السعادة
القصوى الانسانية المتوحدة وعند ذلك يشاهد المشاهد
العظيمة ولما كان النظر الى الشيء وان يعقل الشيء انما يكون
بان يحصل للناظر معنى الشيء ويجرده عن هيولاه وكان المعنى
الذى يريد ان يعقله هو معنى ولا معنى له كان نفس ذلك العقل
هو جوهره ولم يمكن فيه ان يبلى ولا يفسد وكان المحرك فيه
هو المتحرك بعينه وكان على ما يقوله الاسكندر فى كتابه فى الصور
الروحانية راجعا الى نفسه وكان ذلك واحدا بالعدد

وكان هو المحرك الاول فى ارسطو مثلا ومن كان مثله صار
وارسطو واحدا بالعدد كثيرا بالالات الروحانية كانت
او الجسمانية وقد لخصت هذه فى رسالة الوداع فان كان من
وصل هذه الرتبة ممكنا فيه ان يعود فيهبط لو كان ممكنا ذلك
لكان ذلك تحريكا وتحركا لكن ذلك غير ممكن فيه ولذلك يقول
رؤسا المتصوفين لو وصلوا ما رجعوا وانما يمكن فى ارسطو
ومن جرى مجراه فى حال الشبيه بالهبوط والرجوع وامثال المعانى
التى تدل عليها هذه الاسماء هو العقل على تلك المرتبة المتوسطة
وذلك من حيث هو احوال الصعود فقد بان بما قلته ان هنالك
منازل ثلثة اولها المرتبة الجمهورية وهى الرتبة الطبيعية
وهذه اما الهم المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية ولا يعقلونه
الا بها وعنها ومنها ولها وتدخل فى هذه جميع الصنائع العملية
والثانى المعرفة النظرية وهى فى ذروة الطبيعية الا ان
الجمهورية ينظرون الى الموضوعات اولا والى المعقول ثانيا
ولاجل الموضوعات ثانيا والنظار والطبيعيون ينظرون الى
المعقول اولا والى الموضوع ثانيا ولاجل المعقول لها فلذلك
ينظرون الى المعقول اولا ولكن مع المعقول الصور الهيولانية

ولذلك القضايا المستعملة في العلوم فكلها بقضيه موضوعها
ومحمولها المشار اليه ولذلك تكون القضايا كلية فانه قد
تبين ان قولنا كل انسان حيوان هناك ثالث حدثته العرب
في العبارة عن هذا المعنى وبهذا القول كاحد نوا الاداة الرابطة
فان قولنا كل انسان حيوان يدل عليه ما يدل عليه كل ما هو انسان
فهو حيوان واي شيء وصف بانه انسان فذلك الشيء يوصف
بانه حيوان وامثال هذه العبارة فهي اما مترادفة او دالة
على جهات متلازمة تلازم التكافؤ وظاهر ان ذلك غير معنى
قولنا الانسان نوع او معقول وقد فصل في مواضع كثيرة
فهذه المرتبطة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة
كما يظهر الشمس في الماء فان المرئي في الماء هو خيالها لا هي نفسها
والجمهور يرون خيالها مثل ان يلقي الشمس خيالها على ماء وينعكس
ذلك الى مرآة فيرى من المرآة والنائمة مرتبة السعداء وهم
الذين يرون الشيء بنفسه فتامل الان اعزك الله وتثبت
فيما اقوله واطل التحديق فيه حتى تراه اظهر من طلعة الشمس
عند الزوال وذلك انه اشبه شيء بالضوء فكما انا اذا لم يكن
لنا ضوء كنا في تصرفنا والعمي سواء والفرق بين سعي البصير في الضوء

وبين سعيه في الظلمة معلوم بنفسه ومن ليس عنده علم بالشيء و
معنى العلم بالشيء هو ان يكون عند العالم به محموله وهو معقوله والقضا
على اشخاص ذلك المعقول في وقت دون وقت يشبه السعي والقوة
التي يرتسم فيها المعقول يشبه العين والعقل يشبه الابصار
والصورة المرتسمة في البصر وكما ان تلك الصورة هي بالضوء
يوجدها بالفعل وبه ترتسم في الحاسة فكذلك العقل بالفعل
الذي يصير شيئا ما ويرتسم في القوة وكما ان هذه الصورة
المبصرة لو رسمت في العين في الظلمة لما احتاج الى الضوء لكن
ليس يمكن ذلك قوامها ووجودها هو بالضوء كذلك الحال في العقل
بالفعل والعقل الفاعل النسبة بينهما واحدة فذلك المعنى
الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء كذلك هذا في المعقولات
هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب فحال الجمهور من المعقولات
تشبه احوال المبصرين في مغارة لا يطلع عليهم الشمس
فيها فيرونها بل يرون الالوان كلها في الظل فمن كان في اقصى
المغارة راى الالوان في حال شبيه بالظلمة ومن كان عند مدخل
الكهف راى الالوان في الظل وجميع الجمهور فانما يرون
الموجودات في حال شبيهة بحال الظل ولم يبصروا قط ذلك الضوء

فلذلك كما انه لا يوجد الضوء مجردا عن الالوان عند اهل
المعارف كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون
به واما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح
فلمح الشمس الضوء مجردا عن الالوان وراء جميع الالوان على كنهها
واما حال السعداء فليس لهم في الابصار شبه اذ يبصرون
هو الشيء فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك يتنزل
منزلة ادراك السعداء واما الالغاز عند حال السعداء
فحال من نظر الى الشمس بعينها فلذلك الالغاز لا يناسب الالغاز
عن حال الجمهور بل الالغاز عن حال الجمهور اشد مناسبة
ومقارنة من هذه فاما افلاطون فلما كان يضع الصور
كان الغازه عن حال السعداء بحال الناظر الى الشمس مناسبا
للالغاز عن حال الجمهور فكان لغزه متناسب الاقسام
ونحن ان قلنا هذا ان الصور الذي يضعها افلاطون ويبطلها
ارسطوطاليس على ما اصفه وهي انها معان مجردة عن المادة
يلحقها الذهن كما يلحق الحس صور المحسوسات حتى يكون الذهن
كالقوة الحساسة للصور المحسوسات كالقوة الناطقة
للتخيلات فيلزم من ذلك ان يكون المعاني المعقولة من تلك

الصور ابسط من تلك الصور فيكون هنا ثلثة المعاني المحسوسات
والصور والمعاني الصور والابطالات الواردة على الصور انما هو
من هذا الوجه فان افلاطون يسميها باسم الشيء ويحدها بحده فانما يقول
في الصورة روحانية الانسان مثلا انها صورة انسان وصورة نار
وليس يقول انها نار وكذلك يقول العقول لها ما كان نفيه فهو نار لا نقول
في المعقول انها نار فلو كانت نار لاحترقت وسقراط يقول في الصورة
التي يضعها انه الخير والجميل والانسان لانه معنى الانسان
فتلزمه تلك المحالات التي ذكرها ارسطو في كتابه فيما بعد الطبيعة
واما على هذه الجهة فتسقط عنها تلك الاقاويل المشكلة جميعا
ولذلك يكون هذه التي قبلها اذا اخذت مجردة عن الاضافات
التي ذكرناها واحدة نافية غير بالية ولا فاسدة فانزل ان تلك
المرتبة موجودة لشخص ما ولكن ارسطو فارسطو مثلا هو
ذلك العقل الذي سمي قبل هذا ورتبتان دونه فالجمهور لا يرون
ذلك الضوء بل يرونه كما يرون ذلك الضوء منعكسا عن سطح
ذوات الالوان فهم يهتدون به على حال كما يهتدي بالشمس
السايرون في الظل فاولئك ليسوا بارسطو بل كان ارسطو
في مثل حالهم فلهم حال لا حال ارسطو واما الرتبة الثانية

ابصار الطبيعيين عندما ياتون بالجد فاولئك يرون هذا العقل
لكن مقترنا بشئ اخر يرونه به كما ترى قرص الشمس في المراة وفي بسيط الماء
فاولئك مع ارسطو بواحد لكنهم يرونه واما من كان في الرتبة
الثالثة فاولئك هم وارسطو وساير السعداء واحد بالعدد
لا فرق بينهم بوجه الا كما يكون الفرق فيما اضربه مثلا لانه اقبل
الينا ربيعه بن مكرم قد لبس درعا وحمل سفنه حديد واعتقل
قناه وسيفا فرايناه في هذا الزي ثم غاب عن ابصارنا واقبل
وقد لبس جوشنا وفي راسه الجنة المصنوعة من الريش وقد حمل
مزبانا ودبوسا فيسبق الى الظن انه غير ربيعة بن مكرم فان
الاعضا الجوهر الروحاني تناسب الالات لجسم الحيوان ولما كانت
بالطبع كانت واحدة لواحد وانما يستخدمها اولا الصورة
الروحانية التي في الحس والصورة الروحانية لا يمكن ان تكون
واحدة فان هذا قد تبين انه محال وهو قول اصحاب التناسخ وهذا
العقل يستخدمها في وجوه اظهرها بواسطة الصورة الروحانية
المتوسطة التي قد لخص القول فيها في كتاب المتوحد فمن كان
رئيس في بدنه الصور الروحانية كيف كانت اصنافها المعدودة
في كتاب المتوحد فان ذلك هو وبدنه بال فاسد ويشبه عند ذلك

سطحا غير املس انما يلتبس بالضوء متشتتا ومن وجدت فيه
الرتبة الثانية المتوسطة اشبه عند ذلك السطح الصقيل
كسطح المراة التي ترى نفسها وترى بها غيرها وهو اقرب الى التخلص
من اولئك الاول لكن غير انه على حال بال فاسد ومن كانت له
الرتبة الثالثة اشبه عند ذلك الشمس بعينها بل لم يكن له
في الاجسام الهيولانية شبيه لانه في تينك الرتبتين انما
وجد له شبيه هيولاني بوجه ما واما هذا فهو هيولاني بوجه
فخالق الا يوجد في الهيولانية شبيه نسبته اليه كنسبة الاشياء
الهيولانية الى تينك الرتبتين وهذا فقط واحد من كل وجه
غير بال ولا فاسد وبهذا وحده يكون المتقدم والمتوخر في الزمان
واحد بالعدد واما الوجوه التي تسبق الى بادي الراي فكلها لو
امكنت كان يكون المتقدم غير المتوخر فلا يكون هو مثلا وارسطو
واحدا بل اثنين متحاورين وهذا بين بنفسه اذا تدبر بنفسه
ايسر تدبير فقد بان بهذا القول على اي جهة قيل في المتاخر انه
يكون والمتقدم واحدا بالعدد وان ذلك الوجه اكمل في التوحد
من جميع اصناف التوحد المشهورة التي تطلب في بادي الراي
وزال الارتياب الذي يوجد اثر تلك الاقاويل فيه وذلك

ما قصدنا في ذلك القول فاما الحال التي توجد لقوى النفس
عند هذه المرتبة فمنها ما توجد للخيالية وهو انها تحدث
فيها شيء مناسب لهذا العقل وذلك هو نوره اذا التبس شبح
ارى ما سواه على وجه لا ينطق به او يعسر النطق عنه ويحدث
للنفس النزوعية عند هذه حال شبيه بالبهتة وشبيهة بنوع
ما الحال التي تعرض لها عند الاحساس بالشيء العظيم المنمى وتلك
الحال تسمى دهشا وقد افرط الصوفيون في وصف هذه الحال
تعرض لهم الخيالات التي يجدونها في نفوسهم حسب ما يظنون
سواء كانت صادقة او كاذبة فان النزوعية يعمها ذلك
لانها لا تتصل الا بالنفس الوهمية واما كذبها وصدقها
فهو لجزء نزوعي اخر وهذا الجزء النزوعي النطقي وهذا يعرض له
عند هذه المرتبة حال شبيهة بحال الفرح المستعظم للحقه
المتعاظم به للحقه المستحقر لكل شيء دونه وهذه القوة
خاصة والخيالية فهما حافظتان لاحوالها فاما النزوعية
الاخرى وهي البهيمية فهي براوله البهته وترجع الى
منها لها عند الجمهور وفي وجود هذه وكيف يسمى ان يكون
من السعداء قول اكثر من هذا صرفني عن اثباته طول القول فيه

وضيق الوقت وساثبته مفسرا مبينا وابعده اليك
فاشتهي من لطفك ان تقرا ما كتبته اليك فان عرض لك فيه
تشكك انفذت به اليك وراجعت عنه فعسى الله
ان يهب لك هذه الرتبة وعند ذلك ارسل اليك ما وعدت
به واشيا اخر تبينت بعدك لتكون بها سعيدا ان شاء الله
اعزك الله اثبت هذا القول في زمان مفصل
بالداخل الي والخارج عني فلما قراته رايت فيه تقصيرا عن
افهام ما اردت افهامه فان المعنى المقصود برهانه ليس يعطيه
هذا القول اعطاء بينا الا بعد عسر واستكراه شديد لكن
فيه دلالة عليه واذا اعطي من العبارة قسطه وافهم المعنى
المقصود ظهر عند ذلك انه لا يمكن ان يكون معلوم من العلوم المتعاطاه
في رتبته وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى في رتبته يرى نفسه
فيها مباينا لجميع ما تقدم مع اعتقادات اشياء اخر ليست
هيولانية وهي اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية بل هي احوال
من احوال السعداء مهذبة عن تركيب الطبيعة خليق ان يقال لها
احوال الهية يهبها الله لمن يشاء من عباده وكذلك وجدت ترتيب
العبارة فيها في بعض مواضع على غير الطريق الاكمل ولم تتسع الوقت

لتبدلها واعتمدت عليك في ذلك فقد شهدت هذا منك فما
وجدت فيه من هذا النوع بغير ترتيب العبارة فيه الى الترتيب
الافصح وسعني في ذلك المناب الذي عهدته من تفضلك مجلا
اعزك الله انا نازل الى وهران وهناك يقل التشغيب
ونستصفح هذا القول ونكتبه على وجه الكمال وانفذ به
اليك ورايت انفاذ هذا وان لم ينهم المعنى من اتمامه فهو يرشد
اليه والعوايق جمة وفوت هذا الغرض ان يكون عندك مما
يعز علي ولا يطيب الانفراد به كن ودم في الحال ترضاه والسلام الذي

كملت الرسالة بحمد الله وعونه

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله

كلام في محض الخير قيل ان ابرقليس لخصه من كلام
افلاطون وقيل لافلاطون وهذا القول
قال كل علة اولية فهي اكثر فيضا على معلولها من العلة
الثانية الكلية فاذا رفعت العلة الثانية الكلية قوتها عن
الشيء فان العلة الكلية الاولى لا ترتفع قوتها عنه وذلك

ان العلة الكلية الاولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل ان تفعل
فيه العلة الكلية التي تليه فاذا فعلت العلة الثانية التي تلي المعلول
لم يستغن فعلها عن العلة الاولى التي هي فوقها فاذا فارقت الثانية
المعلول الذي يليها لم يفارقه الاولى التي فوقها لانها علة له ونحن
ممثلون ذلك بالانية والحي والانسان وذلك انه ينبغي ان يكون
الشيء انية اولا ثم حيا ثم انسانا فالحي هو علة الانسان القريبة
والانية هي علته البعيدة فالانية اشد علة للانسان من الحي
لانها علة للحي الذي هو علة للانسان وكذلك اذا جعلت النطق
علة للانسان كانت الانية اشد علة للانسان من النطق لانها
علة لعلته والدليل على ذلك انه اذا رفعت القوة الناطقة
من الانسان لم يبق انسانا وبقي حيا متنفسا حساسا واذا
رفعت عنه الحي لم يبق حيا وبقي انيا لان الانية لا ترتفع عنه
ويرتفع الحي لان العلة لا ترتفع بارتفاع معلولها فيبقى الانسان
انيا واذا لم يكن الشخص انسانا كان حيوانا واذا لم يكن حيوانا كان
انيا فقط فقد بان وصح ان العلة الاولى البعيدة هي اكثر احاطة
واشد علة للشيء من علته القريبة ومن اجل ذلك صار فعلها
اشد لزوما للشيء من علته القريبة وانما صار هذا على هذا

لان الشيء انما ينفعل اولا من القوة القريبة ثم ينفعل ثانيا من
القوة التي هي دون الاولى والعلة الاولى تعين العلة الثانية على
فعلها لان كل فعل تفعله العلة الثانية فالعلة الاولى تفعله
ايضا الا انها تفعله بنوع اخر ارفع واعلا واذا فارقت العلة
الثانية معلولها لم يفارقه العلة الاولى لان فعل العلة الاولى
اعظم واشد لزوما للشيء من علته القريبة وانما ثبت معلول
العلة الثانية بقوة العلة الاولى وذلك ان العلة الثانية اذا
فعلت شيئا افاضت العلة الاولى التي فوقها على ذلك الشيء
من قوتها فيلزم ذلك الشيء لزوما شديدا وتحفظه فقد
بان ووضح ان العلة الاولى البعيدة اشد علية للشيء من علته
القريبة التي تليه وانها تفيض قوتها عليه وتحفظه ولا تفارقه
مفارقة علته القريبة بل تبقى فيه وتلزمه لزوما شديدا على ما بينا
واوضحنا باب اخر كل انية اعلى اما ان تكون
اعلى من الدهر وقبله واما مع الدهر واما بعد الدهر وفوق الزمان
اما الانية التي قبل الدهر فهي العلة الاولى لانها علة له واما
الانية التي مع الدهر فهي العقل لانه الانية الثانية على حالة واحدة
لا ينفعل ولا يستحيل واما الانية التي بعد الدهر وفوق الزمان

فهي النفس لانها في افق الدهر سفلا وفوق الزمان والدليل على ان
العلة الاولى قبل الدهر بعينه ان الانية فيه مستفادة ونقول
ان كل دهر انية وليس كل انية دهرا فالانية اكثر عموما من الدهر
والعلة الاولى فوق الدهر لان الدهر معلول منها والعقل محاذي الدهر
لانه ممتد معه لا يتغير ولا يستحيل والنفس لاصقة مع الدهر
سفلا لانها اقبل تاثيرا من العقل وهي فوق الزمان لانها علة الزمان
باب اخر كل نفس شريفة فهي ذات ثلثة افاعيل
فمن افاعيلها فعل نفساني وفعل عقلي وفعل الهي فاما الفعل الالهي
فانها تدبر الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الاولى واما فعلها
العقلي فانها تعلم الاشياء بقوة العقل التي فيها واما فعلها النفساني
فانها تحرك الجرم الاول وجميع الاجرام الطبيعية لانها علة
حركة الاجرام وعلة فعل الطبيعة وانما فعلت النفس هذه
الافاعيل لانها مثال من القوة العالية وذلك ان العلة الاولى
ابدعت انية النفس بتوسط العقل ولذلك صارت النفس
تفعل فعلا الهيا فلما ابدعت العلة الاولى انية النفس صيرها
كبساط العقل يفعل فيها افاعيله فلذلك صارت النفس
العقلية تفعل فعلا عقليا ولما قبلت النفس تاثير العقل صارت

ادنى فعلا منه فى تأثيرها فيما تحتها وذلك لانها لا تؤثر فى الاشيا
الا بحركة اعنى انه لا يقبل ما تحتها فعلها الا بان تحركه فلهذه العلة
صارت النفس تحرك الاجرام فان من خاصة النفس ان تحيى الاجسام
اذا افاضت عليها قوتها وتسددها الى الفعل بالصواب فقد وضح
الآن ان النفس ذات افاعيل ثلثة لانه ذات قوى ثلثة قوة
الحية وقوة عقلية وقوة ذاتية على ما وصفنا وبينا

باب اخر ان اول الاشيا المبدعة الانية وليس
وراها مبتدع اخر وذلك ان الانية فوق الحس وفوق النفس
وفوق العقل وليس بعد العلة الاولى اوسع ولا اكثر معقولات
منها فلذلك صارت اعلى الاشياء المبتدعة كلها واشدها
اتحادا وانما صارت كذلك لقربها من الانية المحضة والواحد
الحق الذى ليس فيه كثرة بجهة من الجهات والانية المبتدعة
وان كانت واحدة وانها تتكثر اعنى انها تقبل التكثير وانما صارت
كثيرة لانها وان كانت بسيطة ليس فى المبتدعات ابسط منها
فانها مركبة من نهاية ولا نهاية وذلك ان كل ما كان منها يلى
العلة الاولى فهو عقل تام غاية فى القوة وفى سائر الفضايل
والصور العقلية فيه اوسع واشد كلية وما تسفل منها

فهو عقل ايضا الا انه دون ذلك العقل فى التمام والقوة و
الفضايل وليست الصور العقلية فيه اوسع كسعتها فى ذلك
العقل والانية المبتدعة الاولى عقل كلها الا ان العقل فيها
مختلف بالنوع الذى ذكرنا فلما اختلف العقل صارت هناك
صور عقلية مختلفة وكما ان الصورة الواحدة لما اختلفت
فى العالم السفلى حدث منها اشخاص لا نهاية لها فى الكثرة كذلك
الانية المبتدعة الاولى لما اختلفت ظهر منها الصور العقلية
التى لا نهاية لها الا انها وان اختلفت فانها لا يتباين بعضها من
بعض كمباينة الاشخاص وذلك انها تتحد من غير تفاسد وتتفرق
من غير تباين لانها واحدة ذات كثيرة وكثرة فى وحدانية والعقول
الاولى تفيض على العقول الثوانى الفضايل التى نالتها من العلة الاولى
فتسلك الفضايل فيها الى ان تبلغ اخرها والعقول العالية الاولى
التى تلى العلة الاولى تؤثر الصورة الثانية القائمة التى لا تؤثر فيحتاج
الى اعادتها مرة اخرى واما العقول الثوانى فانها تؤثر الصور المايلة
المنزايلة كالنفس فانها من اثار العقل الثانى الذى يلى الانية المبتدعة
سفلا وانما كثرت الانفس بالنوع الذى به تكثرت العقول
وذلك انه النفس ايضا ذات نهاية وما كان منها سفلا

فغير متناه فالانفس التي تلي العقل كاملة تامة قليلة الميل
والزوال والانفس التي تلي الانية سفلا هي في التمام والميلان
دون الانفس العالية والانفس العالية تفيض بالفضايل التي
تقبل من العقل على الانفس وكل نفس تقبل من العقل قوة اكثر
فهي على التاثير اقوى ويكون التاثير منها ثابتا قائما وتكون حركته
حركة مستوية متصلة وما كان منها قوة العقل فيها اقل يكون
في التاثير دون الانفس الاول وتكون المؤثر منها ضعيفا
مستحيلا وداثرا الا انه وان كان كذلك فانه يدوم بالكون
فقد استبان لم صارت الصور العقلية كثيرة وانما هي انية واحدة
مبسوطة لا اختلاف فيها ولم صارت النفوس كثيرة وبعضها اقوى
من بعض وانيتها واحدة مبسوطة لا اختلاف فيها **باب اخر**
ان العلة الاولى اعلى من الصفة وانما عجزت الالسن عن صفتها
من اجل وصف انيتها لانها فوق كل علة وانما وصفت بالعلل
الثواني التي استنارت من نور العلة الاولى وذلك ان العلة التي
تنور معلولها وهي لا تستنير من نور اخر لانها هي النور المحض
الذي ليس فوقه نور فمن ذلك صار الاول وحده يفوت الصفة
وانما كان ذلك لانه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شيء انما يعرف

ويوصف من قبل علته فاذا كان الشيء علة فقط وليس معلولا
لم يعلم بعلة الاولى ولا يوصف لانه اعلى من الصفة وليس تبلغه
المنطق وذلك ان الصفة انما تكون بالمنطق والمنطق بالعقل
والعقل بالفكر والفكر بالوهم والوهم بالحس والعلة فوق الاشيا
كلها لانها علة لها فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكرة
والعقل والمنطق فليست اذا بموصوفه **ونقول ايضا**
ان الشيء اما ان يكون ثابتا قائما على حال واحدة لا يتصرف فيكون
معقولا واما ان يكون متصرفا داثرا واقعا تحت الكون والفساد
فيكون واقعا تحت الكون والفساد فيكون واقعا تحت الفكر
والعلة الاولى فوق الاشياء العقلية الدائمة وفوق الاشيا
الداثرة فلذلك لا تقع عليها الحواس ولا الاوهام ولا الفكر
ولا العقل وانما يستدل عليها من العلة الثانية وهي العقل وانما
تسمى باسم معلولها الاول بنوع ارفع وافضل لان الذي للمعلول
هو للعلة ايضا الا انه بنوع ارفع وافضل واكرم كما بينا
باب اخر العقل جوهر لا يتجزا وذلك انه ان
كان الشيء ليس بعظم ولا جسم ولا يتحرك فلا محالة انه لا يتجزا
وايضا فان كان يتجزى فانما يتجزا اما في الكثرة واما في العظم

واما فى حركته فاذا كان الشى على هذه الحال كان تحت الزمان لانه
انما يقبل التجزية فى زمان وليس العقل فى زمان بل هو مع الدهر
فلذلك صار ارفع واعلى من كل جسم ومن كل كثرة فان الفت فيه
كثرة فانما تلفى موحدة كانها شى واحد فاذا كان العقل على هذه
الصفة لم يقبل التجزية البته والدليل على ذلك رجوعه على ذاته
اعنى انه لا يمتد مع الشى الممتد فيكون احد طرفيه نائيا على الاخر
وذلك انه اذا اراد علم الشى الجسمانى لم يمتد معه وهو قايم ثابت
على حاله لانه صورة لا ينفيق عن الشى وليست الاجرام كذلك
والدليل ايضا على ان العقل ليس بجرم ولا تحتمل جوهره وفعله
شى واحد والعقل كثير من قبل الفضايل التى تاتيه من العلة
الاولى وهو ان تكثر بهذا النوع فانه ما قرب من الواحد صار
واحدا لا ينقسم والعقل لا يقبل التقسيم لانه اول
مبتدع ابدع من العلة الاولى والوحدانية اولى به من الانقسام
فقد صح ان العقل جوهر ليس بعظم ولا جسم ولا يتحرك بشى
من انواع الحركة الجسمانية فلذلك صار فوق الزمان ومع الدهر
كما بينا باب اخر كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته
الا انه يعلم ما تحته لانه علة له ويعلم ما فوقه لانه يستفيد

منه الفضائل والعقل جوهر عقلى فعلى جوهره يعلم الاشياء
التى يستفيدها من فوق والاشياء التى هو علة لها فهو يعلم ما فوقه
وما تحته ويعلم ان ما فوقه علة له وما تحته معلول منه ويعرف
علته ومعلوله بالنوع الذى هو عليه اعنى بنوع جوهره وكذلك
كل عالم انما يعلم الشى الافضل والشى الادنا الارذل على نحو
جوهره وذاته لا على نحو ما عليه الاشياء واذا كان هذا هكذا
فلا محالة اذا ان الفضايل التى تنزل على العقل من العلة الاولى
تكون فيه عقلية وكذلك الاشياء الجسمانية الحسية هى فى العقل
عقلية وذلك ان الاشياء التى فى العقل ليست الاثار بعينها
بل هى علل الاثار والدليل على ذلك ان العقل نفسه علة الاشياء
التى تحته بانه عقل فقط فان كان العقل علة الاشياء بانه عقل
فلا محالة ان علل الاشياء فى العقل عقلية ايضا فقد استبان
ان الاشياء فوق العقل وتحته بقوة عقلية وكذلك الاشياء
الجسمانية مع العقل عقلية والاشياء العقلية فى العقل
عقلية لانه علة فى علته ولانه انما يدرك الاشياء بنوع جوهره
وهو انه عقل فيدرك الاشياء ادراكا عقليا عقلية كانت
او جسمانية باب اخر كل عقل انما ثباته وقوامه

بالخير المحض وهي العلة الاولى وقوة العقل اشد وحدانية
من الاشياء الثواني التي بعده لانها لا تنال معرفته وانما صار
كذلك لانه علة لما تحته والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون
ان العقل مدبر للاشياء التي تحته بالقوة الالهية التي فيه
وبها يمسك الاشياء لانه بها كان علة الاشياء وهو يمسك
جميع الاشياء التي تحته ويحيط بها وذلك ان كل ما كان اولا
للاشياء وعلة لها فهو ماسك لتلك الاشياء ومدبر لها
ولا يفوته منها شيء من اجل قوته العالية فالعقل اذا مدبر
الاشيا التي تحته وممسكها ومدبرها كما ان الطبيعة
تدبر الاشيا التي تحتها بقوة العقل وكذلك العقل يدبر
الطبيعة بالقوة الالهية وانما صار العقل يمسك الاشياء
التي بعده ويدبرها وتعلو قوته عليها لانها ليست بقوة جوهرية
له بل هو قوة القوى الجوهرية لانه علة لها والعقل يحيط
بالاكوان والطبيعة وما فوق الطبيعة اعني النفس فانها فوق
الطبيعة وذلك اعني النفس فانها فوق الطبيعة وذلك
ان الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة والعقل
تحيط بالنفس فالعقل اذا يحيط بجميع الاشياء وانما صار

العقل كذلك من اجل العلة الاولى التي تعلو الاشياء كلها
لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء
والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة بل هي فوق
العقل والنفس والطبيعة لانها مبدعة لجميع الاشياء الا
انها مبدعة للعقل بلا توسط ومبدعة للنفس والطبيعة
وسائر الاشياء بتوسط العقل والعلم الالهي ليس كالعلم العقلي
ولا كعلم النفس بل هو فوق علم العقل وعلم النفس لانه مبدع
للعلوم والقوة الالهية فوق كل قوة عقلية ونفسانية
وطبيعية لانها علة لكل قوة والعقل ذو حلية لانه انية
وصورة وكذلك النفس ذات حلية والطبيعة ذات حلية
وليس للعلة الاولى حلية لانها انية فقط فان قال قائل
لا بد ان يكون لها حلية قلنا حليتها لا نهاية لها وشخصها
الخير المحض المفيض على العقل جميع الخيرات وعلى سائر
الاشياء بتوسط العقل باب اخر
كل عقل فانه مملوء صورا الا ان من العقول ما يحيط بصور
اكثر كلية ومنها ما يحيط بصور اقل كلية وذلك ان الصور
التي في العقول الثواني السفلية بنوع جزئي هي في العقل الاول

بنوع كلي والصور التي في العقول الاول بنوع كلي وهي في العقول
الثواني بنوع جزئي وللعقول الاول قوة عظيمة لانها اشد
وحدانية من العقول الثواني السفلية وللعقول الثواني السفلية
قوى ضعيفة لانها اقل وحدانية واكثر تكثرا وذلك ان العقول
القريبة من الواحد المحض اقل كمية واعظم قوة والعقول التي
هي ابعد من الواحد المحض اكثر كمية واضعف قوة فلما كانت
العقول القريبة من الواحد المحض اقل كمية عرض من ذلك
ان تكون الصور التي تنبجس من العقول الاول انبجاسا كليا
متوحدا تنبجس من العقول الثواني انبجاسا جزئيا متكثرا
اذ تنبجس من العقول الثواني الاول انبجاسا كليا متوحدا
ونختصر فنقول ان الصور التي في من العقول الاول الثواني
هي اضعف انبجاسا واشد تفرقا فلذلك صارت العقول
الثواني يلقوا ابصارها على الصور الكلية التي في العقول
الكلية فتجزيها وتفرقها لانها لا تقوى ان تنال تلك الصور
على حقيقتها وصدقها الا بالنوع الذي تقوى به على نيلها
اعني بالتفرق والتجزيه وكذلك كل شيء من الاشياء انما ينال
ما فوقه بالنوع الذي يقوى على نيله لا بالنوع الذي عليه الشيء

المنيل باب اخر كل عقل يعقل اشياء دائمة لا تتغير
ولا تقع تحت الزمان وذلك انه ان كان العقل دائما لا يتحرك
فانه علة لاشياء دائمة لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد
وانما صار العقل كذلك لانه يفعل الشيء بانيته وانيته دائمة
لا تستحيل فاذا كان هذا هكذا قلنا ان علة الاشياء المستحيلة
لانها تكون جرمية من علة جرمية زمانية لا من علة عقلية
دهرية باب اخر الاوائل كلها بعضها من بعض
بالنوع الذي يحق ان تكون به احدهما في الاخر وذلك ان في الانية
الحيوة والعقل وفي الحيوة الانية والعقل وفي العقل الانية
والحيوة الا ان الانية والحيوة في العقل عقلان والعقل
والانية في الحيوة حيانان والعقل والحيوة في الانية انيتان
وانما كان ذلك كذلك لان كل اول من الاوائل اما ان يكون
علة او معلولا والمعلول في العلة بنوع العلة والعلة في المعلول
بنوع المعلول ونحن مختصرون وقائلون ان الشيء الكائن
في الشيء بنوع علة انما يكون فيه بالنوع الذي هو علته مثل
الحس في النفس بنوع نفساني والنفس في العقل بنوع عقلي
والعقل في الانية بنوع اني والانية الاولى في العقل بنوع عقلي

والعقل في النفس بنوع نفساني والنفس في الحس بنوع
حسي ونرجع فنقول ان الحس في النفس والعقل في العلة
الاولى بنوع على ما بينا باب اخر كل عقل
فانه يعقل ذاته وذلك انه عاقل ومعقول معا فاذا كان العقل
عاقلا ومعقولا فلا محالة انه يرى ذاته واذا رأى ذاته
علم انه عقل بالفعل واذا علم انه عقل بالفعل علم انه عقل
يعقل ذاته واذا علم ذاته علم سائر الاشياء التي تحته لانها
منه الا انها فيه بنوع عقلي والعقل والاشياء المعقولة
واحد وذلك انه ان كانت الاشياء المعقولة في العقل والعقل
يعلم ذاته فلا محالة انه اذا علم ذاته علم سائر الاشياء
واذا علم سائر الاشياء علم ذاته واذا علم الاشياء فانما
يعلمها بانها معقولة فالعقل اذاً يعلم ذاته ويعلم الاشياء
المعقولة معا كما بينا باب اخر
كل نفس فان الاشياء الحسية فيها لانها مثال لها والاشيا
العقلية فيها لانها علم لها وانما صارت كذلك لانها متوسطة
بين الاشياء المعقولة التي لا تتحرك وبين الاشياء الحسية
التي تتحرك فلما كانت النفس كذلك صارت تؤثر الاشيا

الجرميه فلذلك صارت علة الاجرام وصارت معلولة من
العقل الذي قبلها فالاشياء التي تؤثر من النفس هي في النفس
بمعنى مثالي اعني ان الاشياء الحسية مثلت على مثال النفس
والاشياء التي تقع فوق النفس هي في النفس بنوع مستفاد
فاذا كان هذا هكذا عدنا فقلنا ان الاشياء الحسية كلها
في النفس بنوع علة غير ان النفس علة مثالية اعني بالنفس
القوة الفاعله للاشياء الحسيه الا ان القوة الفاعلة
في النفس هيولانية والقوة الجرميه في النفس روحانية
والقوة الموثرة في الاشياء ذوات الابعاد واما
الاشياء العقلية في النفس فانها بنوع عرضي اعني ان الاشيا
العقلية التي تجزا هي في النفس بنوع تجزا فالاشياء
العقلية الوحدانية هي في النفس بنوع تكثر والاشيا العقلية
التي تتحرك هي في النفس بنوع حركة فقد استبان ان الاشياء
العقلية والحسية في النفس الا ان الاشياء الحسية الجرمية
المتحركة في النفس بنوع نفساني روحاني وان الاشيا العقلية
المتوحدة الساكنة هي في النفس بنوع متحركة تتكثر
باب اخر كل عالم يعلم ذاته فهو راجع على ذاته

رجوعا تاما وذلك ان العلم انما هو فعل فاذا علم العالم ذاته
فقد رجع بفعله على ذاته وانما يكون هذا هكذا اذا كان العالم
والمعلوم شيئا واحدا لان علم العالم لذاته يكون منه واليه
يكون منه بانه عالم واليه بانه معلوم وذلك انه لما كان
العلم علم العالم وكان العالم يعلم ذاته كان فعله راجعا
الى ذاته بنفسه لا يحتاج في اثباته وقيامه الى شيء اخر
مقيمه لانه جوهر بسيط مكتف بنفسه باب اخر
كل القوى التي لا نهاية لها متعلقة بلا نهاية الاول التي
هي قوة القوى لا لانها مستفادة ثانية قائمة في الاشياء
الهوية بل هي قوة للاشياء الهوية ذوات الانيات فان قال
قايل فان الهوية الاولى المبتدعة اعني العقل قوة ايضا
لا نهاية لها قلنا ليست الهوية المبتدعة قوة بل لها قوة ما
وانما صارت قوتها غير متناهية سفلا لا علوا لانها
ليست بالقوة المحضة التي انما قوة بانها قوة وهي للاشياء
التي لا تتناهى سفلا ولا علوا واما الهوية الاولى المبتدعة
اعني العقل فلها نهاية ولقوتها ايضا غاية تنتهي عليها
واما الهوية الاولى المبتدعة فهي لا نهاية الاولى المحضه

وذلك انه اذا كانت الهويات العقلية لا نهاية لها من اجل
استفادتها من لا نهاية الاولى المحضة التي من اجلها كانت
لا نهايات وان كانت الهوية الاولى هي التي جعلت الاشيا
لا نهاية لها بلا محالة انها فوق لا نهاية فاما الهوية
المبتدعة الاولى اعني العقل فليست لا نهاية بل يقال انها غير
متناهية ولا يقال انها هي التي لا نهاية بعينها فالهوية الاولى
هي مقدار الهويات الاولى العقلية والهويات الثواني
الجسمية اعني انها هي التي ابتدعت الهويات وقدرتها مقدارا
ملائما لكل هوية فنعود فنقول ان الهوية الاولى المبتدعة
فوق لا نهاية فاما الهوية الثانية المبتدعة وانها غير متناهية
والتي بين الهوية الاولى المبتدعة والهوية الثانية المبتدعة
لا نهاية وسائر الافاعيل المفردة كالحياة والضيا وما اشبهها
فانها علل الاشيا كلها ذوات الفضائل اعني لا نهاية هي التي
بين العلة الاولى والمعلول الاول وهي علة كل حي وكذلك
سائر الفضايل المتنزلة من العلة الاولى على المعلول الاول
اولا وهو العقل ثم تتنزل على سائر المعقولات العقلية و
الجسمانية بتوسط العقل باب اخر كل قوة وحدانية

فهي اكثر لانهاية من القوة المتكثره وذلك ان نهاية الاولى
وهي العقل قريبة من الواحد المحض فمن اجل ذلك صارت
كل قوة قريبة من الواحد الحق فلا نهاية فيها اكثر من القوة
البعيدة منه وذلك ان القوة اذا بدت تتكثر فانها تهلك
وحدانيتها فاذا هلكت فقدت لانهاية التي كانت فيها
وانما تفقد القوة لانهاية من اجل تجزيها والدليل على ذلك
القوة المتجزية وانها كلما اجتمعت وتوحدت عظمت
واشتدت وفعلت افاعيل عجيبه وكلما تجزات و
انقسمت صغرت وضعفت وفعلت افاعيل خسيسه
فقد بان اذا وصح ان القوة كلما قربت من الواحد المحض
الحق اشتدت وحدانيتها وكلما اشتدت وحدانيتها كانت
لا نهاية فيها اظهر وابين وكانت افاعيلها افاعيل عظيمة
عجيبة شريفه باب اخر الاشيا كلها ذوات
هويات من اجل الهوية الاولى والاشيا الحية كلها متحركه
بذاتها من اجل الحياة الاولى والاشيا العقلية كلها ذوات
علم من اجل العقل الاول وذلك انه ان كانت كل علة تعطى
معلولها شيئا ما فلا محالة ان الهوية الاولى تعطي معلولاتها

كلها الهوية وكذلك الحياة تعطي معلولاتها كلها الحركة لان
الحياة هي اولى انجاس تجلس من الهوية الاولى الساكنة الدايمة
واول حركه وكذلك العقل يعطي معلولاته العلم وذلك ان كل
علم حق انما هو في العقل والعقل هو اول عالم كان وهو المفيض
العلم على ساير العالمين فنعود فنقول ان الهويه الاولى
ساكنة وهي علة العلل وان كانت تعطي الاشيا كلها الهوية
فانها تعطيها بنوع ابداع فاما الحياة الاولى فانها تعطي
ما تحتها الحياة لا بنوع ابداع بل بنوع صورة وكذلك العقل
انما يعطي ما تحته من العلم وساير الاشيا بنوع صورة
باب اخر ان من العقول ما هو عقل الهي لانه
يقبل من الفضايل الاول التي تنبجس من العلة الاولى قبولا
كثيرا ومنها ما هي عقل فقط لانه لا يقبل من الفضايل الاول
الا بتوسط العقل ومن الانفس ما هي عقل فقط لانه نفس
عقلية لانها متعلقه بالعقل ومنها ما هي نفس فقط
ومن الاجرام الطبيعيه ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها
ومنها ما هي اجرام طبيعيه فقط لا نفس لها وانما صار
هذا هكذا لانه ليس الشرح العقلي كله ولا النفساني كله

ولا الجرمي كله متعلقا بالعلة التي فوقه الا ما كان منها تاما
كاملا فانه هو الذي يتعلق بالعلة التي فوقه اعني انه ليس كل
عقل متعلق بالفضايل الاتية من العلة الاولى الا ما كان
منها عقلا تاما اولا كاملا فانه يقوى على قبول الفضائل
المتنزله من العلة الاولى والتعلق بها لتشدد وحدانيته
وكذلك ايضا ليس كل نفس متعلقه بالعقل الا ما كان منها
تاما كاملا واشد تشبها بالعقل فانه يتعلق بالعقل فيكون
عقلا تاما وكذلك ايضا ليس كل جرم طبيعي في نفس الا ما
كان منها تاما كاملا فانه منطق وعلى هذه الصورة
تكون ساير المراتب العقلية باب اخر

انا السبب الاول يدبر الاشياء المبتدعه كلها من غير
ان يختلط بها وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيته
العاليه على كل شي ولا يوهنها ولا تمنعه ماهيته المباينة
للاشيا من ان يدبر الاشياء وذلك ان السبب الاول
ثابت قائم بوحدانيته المحضة دائما وهو يدبر الاشياء
المبتدعه كلها ويفيض عليها قوة الحياه والخير على نحو قواها
القابلة واستطاعتها فان الخير الاول يفيض الخيرات

على الاشيا كلها فيضا واحدا الا ان كل واحد من الاشيا
تقبل من ذلك الفيضان على نحو قوتها والخير الاول انما
يفيض الخيرات على الاشياء كلها بنوع واحد لانه انما هو
خير بانيته وهويته وقوته بانه خير والهوية والخير شي
واحد فكما صارت الهوية الاولى هوية وخيرا نوعا
واحدا صارت تفيض الخيرات على الاشيا فيضا واحدا عاما
واحدا وتختلف الخيرات والفضايل من تلقا القابل و
ذلك ان القوابل للخيرات لا تقبل بالسوا بل بعضها تقبل
اكثر من بعض هذا لعظم كرمه وجوده فنقول ان كل فاعل
يفعل بانيته فقط فليس بينه وبين مفعوله وصله
ولا شي اخر متوسط وانما كانت الوصله بين الفاعل
والمفعول زيادة على الانيه اعني اذا كان الفاعل يفعل باله
لا يفعل بانيته وكانت انيته مركبه فلذلك القابل يقبل
بوصله بينه وبين فاعله ويكون الفاعل حينئذ مباينا
لفعله واما الفاعل الذي ليس بينه وبين فعله وصلة البته
فذلك الفاعل فاعل حق ومدبر حق يفعل الاشياء بغاية
الاحكام الذي لا يمكن ان يكون من وراثه احكام اخر

ويدبر فعله بغاية التدبير وذلك انه يدبر الشي بالنوع
الذي يفعل وانما يفعل بهويته فهو به ايضا تدبر من اجل
ذلك صار تدبر ويفعل بغاية الاحكام والتدبير الذي لا
اختلاف فيه ولا اعوجاج وانما اختلفت الافاعيل التدبير
من قبل العلل الاول بحسب استحقاق القابل باب اخر
الاول مستغن بنفسه وهو الغنى الاكبر والدليل على ذلك
وحدانيته لانها وحدانية مبثوثة فيه بل هي وحدانية
محضة لانها بسيطة في غاية البسط فان اراد مريد ان يعلم
ان العلة الاولى هي الغنى فليلق وهمه على الاشياء المركبة وليفحص
عنها فحصا مستقصا فانه سيجد كل مركب ناقصا اما محتاجا
الى غيره واما الشيء الذي ركب منها واما الشيء البسيط الواحد
الذي هو خير فانه واحد ووحدانيته خير والخير شيء واحد
فذلك الشيء هو الغنى الاكبر يفيض ولا يفاض عليه بنوع
من الانواع فاما سائر الاشياء عقلية كانت او جرمية
فانها غير مستغنية بانفسها بل تحتاج الى الواحد الحق المفيض
عليها الفضائل وجميع الخيرات باب اخر
العلة الاولى هي فوق كل اسم تسمى به لانه لا يليق بها النقصان

ولا التام فحسب لان الناقص غير تام ولا يقدر ان يفعل فعلا
تاما اذا كان ناقصا والتام عندنا وان كان مكتفيا بنفسه
فانه لا يقدر على ابداع شيء اخر ولا على ان يفيض على نفسه
شيئا البتة فان كان هذا هكذا عندنا قلنا ان الاول ليس
بناقص ولا تام فقط بل هو فوق التمام لانه مبتدع للاشياء
ومفيض الخيرات عليها فيضا تاما لانه تاما لانه خير لا نهاية
له ولا بعاد فالخير الاول اذ يملأ العوالم كلها خيرات الا
ان كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته فقد بان ووضح
ان العلة الاولى فوق كل اسم تسمى به واعلى منه وارفع
باب اخر كل عقل الهي فانه يعلم الاشياء بانه
عقل ويدبرها بانه الهي وذلك ان خاصة العقل العلم وانما كماله
وتمامه ان يكون عالما مدبرا فالمدبر هو الله تعالى وجل لانه
يملأ الاشياء من الخيرات والعقل هو اول المبتدع وهو اكثر
تشبها بالاله تعالى فمن اجل ذلك يدبر الاشيا التي تحته وكما
ان الاشياله تعالى وهو يفيض الخير على الاشيا كذلك العقل
يفيض العلم على الاشياء التي تحته غير انه وان كان العقل
يدبر الاشياء التي تحته فان الله تعالى جل وعظم يتقدم العقل

بالتدبير ويدبر الاشياء تدبيرا ارفع واعلى رتبة من تدبير العقل
لانه هو الذي اعطى العقل التدبير والدليل على ذلك ان الاشيا
التي لها تدبير العقل فقد ينالها تدبير مبدع العقل وذلك لانه
لا يفوت تدبيره شي من الاشياء البته لانه يريد ان ينيل خيره
جميع الاشياء كلها وذلك انه ليس كل شي يشتاق الى العقل
ولا يحرص على نيله والاشياء كلها تشتاق الى الخير الاول
ويحرص على نيله حرصا فايقا لا يشك في ذلك شاك

باب اخر السبب الاول موجود في الاشياء
كلها على حالة واحدة وليست الاشياء كلها موجودة في الاول
على حال واحدة وذلك انه وان كان الاول موجودا في الاشياء
كلها فان كل واحد من الاشياء تقبله على نحو قوته وذلك
ان من الاشياء ما يقبل السبب الاول قبولا وحدانيا ومنها
ما يقبله قبولا متكثرا ومنها ما يقبله قبولا دهريا ومنها
ما يقبله قبولا زمانيا ومنها ما يقبله قبولا روحانيا ومنها
ما يقبله قبولا جرميا وانما صار اختلاف القبول لا من
السبب الاول لكن من القابل وذلك ان القابل يختلف فلذلك
صار المقبول يختلف ايضا واما المفيض فانه واحد غير مختلف
تفيض على جميع الاشياء من العلة الاولى بالسوا فان كان
الخير يفيض على جميع الاشيا من العلة الاولى بالسوا
فالاشيا اذا هي علة الاختلاف لفيضان الخير على الاشيا
بلا محالة اذا انه لا توجد الاشيا كلها في الاول بنوع واحد
وقد بان ان السبب الاول يوجد في جميع الاشيا بنوع واحد
ولا يوجد فيه جميع الاشيا بنوع واحد فالسبب الاول
على نحو قوته وعلى نحو ما يقدر الشي على قبول السبب الاول
فعلى قدر ذلك يقدر ان ينال منه ويلتذ به وذلك انه انما
ينال الشي من السبب الاول ويلتذ به بنحو وجوده وانما
اعني بالوجود الانية والمعرفة بانه على نحو معرفة الشي بالسبب الاول
المبتدع فعلى قدر ذلك ينال منه ويلتذ به كما بينا

باب اخر الجواهر الروحانية العقلية ليست
بمكونة من شي اخر وكل جوهر قائم بذاته فهو غير مكون من شي
اخر فان قال قائل قد يمكن ان يكون مكونا من شي اخر قلنا ان
امكن ان يكون الجوهر القائم بذاته مكونا من شي اخر لا محالة
كان ذلك الجوهر ناقصا محتاجا الى ان يتممه الذي يكونه منه
والدليل على ذلك الكون نفسه وذلك ان الكون انما هو

طريق من النقصان الى التمام فان الى شيء غير محتاج في كونه
في صورته وتصويره الى شيء اخر فان كان هو علة تصويره كان
تاما كاملا دايما وانما صار علة تصويره وتمامه من قبل نظره
الى علته دايما فلذلك النظر هو تصويره وتمامه معا فقد
صح ان كل جوهر قايم بذاته فهو يكون من شيء اخر باب اخر
كل جوهر قايم بنفسه فهو غير واقع تحت الفساد فان قال
قائل قد يمكن ان يكون الجوهر القائم بنفسه واقعا تحت الفساد
قلنا ان كان يمكن ان يكون الجوهر القائم بنفسه واقعا تحت
الفساد امكن ان يفارق ذاته ويكون ثابتا بذاته دون ذاته
وهذا محال غير ممكن لانه لما كان واحدا مبسوطا غير مركب
كان هو العلة والمعلول معا وحل واقع تحت الفساد انما
فساده من اجل مفارقته علته فاما ما دام الشيء معلقا
بعلته الماسكة له الحافظة لحياته لا يبيد ولا يفسد
فان كان هذا هكذا وكان الجوهر القائم بذاته لا يفارق علته
ابدا لانه غير مفارق لذاته من اجل ان علته نفسه في تصويره
وانما صار علة نفسه من اجل نظره الى علته وذلك النظر
هو تصويره فلما كان دائم النظر الى علته وكان هو علة ذلك

النظر كان هو علة نفسه بالجهة التي ذكرنا انه لا يبيد ولا يفسد
ايضا لانه العلة والمعلول معا كما ذكرنا انفا فقد صح ان كل
جوهر قائم بنفسه لا يدثر ولا يفسد باب اخر
كل جوهر داثر غير قائم اما ان يكون مركبا واما ان يكون محمولا
على شيء اخر من اجل ان الجوهر اما ان يكون منتقضا الى الاشياء
التي منها يكون فيكون مركبا منها واما ان يكون محتاجا
في ثباته وقوامه الى حامل فاذا فارق حامله فسد ودثر فان
لم يكن الجوهر مركبا ولا محمولا كان مبسوطا ابدا لا يدثر ولا
ينقص البته باب اخر كل جوهر قائم بذاته فانه
مبسوط لا يتجزا فان قال قائل يمكن ان يتجزا قلنا ان امكن ان
يكون يتجزى فان الجوهر القائم بذاته يتجزا وهو مبسوط امكن
في الجزء منه قيامه بذاته ايضا كقيام الكل فان امكن ذلك
رجع الجزء على نفسه فيكون كل جزء منه راجعا على نفسه كرجوع
الكل على ذاته وهو غير ممكن فان كان غير ممكن كان الجوهر
القائم بنفسه اذا غير متجزي وكان مبسوطا فان لم يكن مبسوطا
فكان مركبا بعضه افضل من بعض وبعضه اخس من بعض
فيكون الشيء الافضل من الشيء الاخس والشيء الاخس

من لا فصل اذ كان كل جزء منه بائن عن كل جزء منه يكون كليته
غير مكتفيه بنفسها اذ صارت تحتاج الى اجزائها التى
منها ركبت وليس هذا من سمة الشئ المبسوط بل من سمة
الجواهر المركبه فقد وضح ان كل جوهر قائم بذاته فانه مبسوط
لا يتجزا واذا لم يكن قابلا للتجزيه وكان مبسوطا لم يكن قابلا
للفساد ولا للدثور باب اخر كل جوهر مبسوط
قائم بنفسه اعنى ذاته فانه مبتدع بلا زمان وهو فى جوهره
اعلى من الجواهر الزمانية والدليل على ذلك انه غير مكون من
شئ لانه قائم بذاته والجواهر المكونة من شئ هو الجواهر المركبة
الواقعة تحت الكون فقد وضح ان كل جوهر قائم بذاته انما
هو فى زمان وانه ارفع واعلى من الزمان ومن الاشياء الزمانية
باب اخر كل جوهر ابتدع فى زمان اما ان يكون دائما
فى الزمان والزمان غير فاصل عنه لانه ابتدع والزمان سوا
واما ان يكون متفصلا على الزمان والزمان يفصل عليه
لانه ابتدع فى بعض اوقات الزمان وذلك انه ان كانت
المبتدعات يتلوا بعضها بعضا وكان الجوهر الاعلى انما يتلو
الجوهر الشبيه به لا الجوهر غير الشبيه كانت الجواهر الشبيهة

بالجواهر الاعلى وهى الجواهر المبتدعة التى لا ينفصل عنها الزمان
قبل الجواهر التى يشبه الجواهر الدائمة وهى الجواهر المنقطعة
عن الزمان المبتدعة فى بعض اوقات الزمان لا يمكن ان يتصل
الجواهر المبتدعة فى بعض اوقات الزمان بالجواهر الدائمة لانها
لا تشبهها البته فالجواهر الدائمة اذا فى الزمان فهى التى تتصل
بالجواهر الدائمة وهى الواسطة بين الجواهر الثابتة وبين الجواهر
المنقطعة عن الزمان ولم يمكن ان يكون الجواهر الدائمة التى
فوق الزمان يتلو الجواهر الزمانية المبتدعة فى الزمان الا
بتوسط الجواهر الزمانية الدائمة فى الزمان وانما صارت
هذه الجواهر متوسطه لانها تشارك الجواهر العاليه
الدائمه فى الدوام وتشارك الجواهر الزمانية المنقطعة
فى الزمان بالتكون فانها وان كانت دائمة فان دوامها بالتكون
والحركة والجواهر الدائمة بالزمان يشبه الجوهر الدائمة
التى فوق الزمان بالدوام ولا تشبهها بالحركة والتكون واما
الجواهر المنقطعة فى الزمان فانها لا تشبه الجواهر الدائمة التى
فوق الزمان بجهة من الجهات وان كانت لا تشبهها فانها
لا تقدر ان يتناولها ولا ان تماسها فلا بد اذا من جواهر تما

من الجوهر الدايمة التى فوق الزمان فيكون مماسه الجواهر
المنقطعة فى الزمان فيجمع بحركتها بين الجواهر المنقطعة فى
الزمان وبين الجواهر الدايمه التى فوق الزمان ويجمع بدوامها
بين الجواهر التى فوق الزمان وبين الجواهر التى تحت الزمان
اعنى الواقعة تحت كون الفساد ويجمع بين الجواهر الفاضلة
وبين الجواهر الخسيسه لئلا تتقدم الجواهر الخسيسة الجواهر
الفاضلة فتعدم كل حس وكل حى ولا يكون لها بقاء ولا ثبات
فقد استبان من هذا ان الدوام نوعان احدهما دهرى
والاخر زمانى غير ان دوام احدهما قائم ساكن ودوام الاخر
متحرك واحدهما يجتمع وافاعيلها كلها معا ولا بعضها
قبل بعض والاخر سائل عند بعض افاعيله قبل بعض وكليه
احدهما بذاته وكلية الاخر باجزائه التى كل واحد منها متباين
لصاحبه بالنوع وبالاول والاخر فقد وضح ان الجواهر منها
ما هى دائمة فوق الزمان ومنها ما هى دائمه مساوية للزمان
ومنها ما هى منقطعة عن الزمان والزمان يفصلها من فوقها
واسفلها اى من اولها الى اخرها وهى الجواهر الواقعة تحت
الكون والفساد **باب اخر** ان بين ما جوهره

وفعله فى حيز الدهر وبين الشى الذى جوهره وفعله فى حيز
الزمان موجودا متوسطا وهو الذى جوهره وفعله فى حيز
الدهر وبين الشى الذى جوهره وفعله فى حيز الزمان وذلك
ان الشى الذى جوهره تحت الزمان اى ان الزمان يحيط به
وفى جميع حالاته واقع لان الشى اذا كان جوهره واقعا
تحت الزمان والحرى ان يكون فعله واقعا تحت الزمان ايضا
والشى الواقع تحت الزمان فى حالاته كلها والالفاح انما
يكون فى الاشياء المتشابهة فلا بد اذا من ان يكون شى اخر
ثالث متوسطة بينهما جوهره واقع تحت الدهر وفعله واقع
تحت الزمان واما ان يكون شى جوهره واقع تحت الزمان
وفعله فى حيز الدهر فيكون فعله افضل من جوهره فهذا غير ممكن
فان كان هكذا كان لا محالة بين الاشياء الواقعة تحت الزمان
بجواهرها وافاعيلها وبين الاشياء التى جوهرها وفعلها
واقع فى حيز الدهر اشيا واقعة تحت الزمان بجواهرها واقعة
تحت الزمان بافاعيلها كما بينا **باب اخر**
كل جوهر واقع فى بعض حالاته تحت الدهر وواقع فى بعض
حالاته تحت الزمان بذلك الجوهر هو به وكون معا

وذلك ان الشيء الواقع تحت الدهر هو هويته حقا وكل شيء
هو واقع تحت الزمان هو كون حقا فان كان هذا هكذا و
كان الشيء الواحد الواقع تحت الدهر والزمان هويه وكونا
كان هويه وكونا لا بجهة واحدة بل بجهة وجهه فقد بان
اذا مما ذكرناه ان كل مكون بجوهره واقع تحت الزمان متعلق
بالجوهر بالهويه المحضه التي هي علة الدوام وعلة الاشياء
الدائمة كلها والاشياء الدائرة فلا بد اذا من واحد مفيد
الوحدانيات وهو غير مستفيد واما سائر الوحدانيات
كلها فانها مستفادة والدليل على ذلك ما اقول ان القول
واحد لحز مفيد غير مستفيد فاما الفرق بينه وبين الواحد
المفيد فلا يخلو من ان يكون يشبهه في جميع الحالات واما
ان يكون بينهما فصل فان كان يشبهه في جميع حالاته وكان
واحدا مثله فلم صار احدهما اولا والاخر ثانيا وان كان لا يشبهه
في جميع حالاته فلا محالة ان احدهما اول فقط فتكون تلك
حال الواحد الاول الحق كما بينا فان الفيت الوحدانية فيه موجودة
كان غير الواحد الاول الحق فان كان غيره كان الواحد الاول الحق
اذا مستفاد غير الا واحدا فيعرض من ذلك ان يكون الواحد

الحق المحض من سائر الا واحد وحدانيته ايضا وانما صارت
وحدانيته من اجل ان الواحد الحق الذي هو علة وحدانيته
فقد بان وصح ان كل وحدانيه بعد الواحد الحق فهي مستفادة
مبتدعة غير ان الواحد الحق الاول مبدع الوحدانيات
مفيد غير مستفيد كما بينا تم والحمد لله
الواحد الحق رب العالمين وصلى الله
على محمد نبيه وعلى جميع
النبيين

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد واله وسلم

كتاب الحركة من النقيل لارسطاطاليس

قال ارسطاطاليس بن نيقوماخس كل جسم يتحرك
من غيره وذلك انه انما يتحرك من قبل النفس التي هي فيه وذلك
ان النفس انما هي عاقله بالعقل الذي فيها ولو كانت الحركة
من خاصة الجسم لوجب ان يكون كل جسم متحركا كما يجب ان يكون
كل جسم قابلا للتجزيه اذ خاصيته التجزية وكذلك لو كانت
خاصة الانفس ان تكون عاقلة لكانت الحيوانات كلها ذوات
حياة اذ كانت خاصة الانفس الحياة وبرهان ذلك
ان كل خاصة لازمة لصورة ما هي لازمه لجميع اشخاص تلك
الصوره في جميع الاوقات بالسواء وان كانت في خواص
الاشيا شي مما ليس هو في غيره فليس ذلك الشي خاصة

للصورة العامة للاسم وان كانت الحركة خاصة للصورة
الجرمية كانت الحركة لازمة في جميع الاشخاص كلها كذلك
وان كانت الحركة ليست خاصة للجرم كانت الحركة في الجرم
بنوع مستعاره برهان ثالث كل محرك لذاته فهو راجع
على ذاته وكل راجع على ذاته فليس هو بجسم لانه غير ممكن ان يرجع
الجرم على نفسه وذلك ان الرجوع انما هو ان ترجع اجزا الشي بعضها
على بعض وهذا لا يمكن ان يكون في الجسم والرجوع ايضا ان يكون
الراجع والمرجوع اليه شيئا واحدا اعني ان يكون هذا الجزء
مثل ذلك الجزء وذلك الجزء مثل هذا الجزء ولا اختلاف بينهم
وانما يكون ذلك كذلك اذ لم يكن اجزا الشي متباينة بعضها من
بعض والجسم ليس هو كذلك لان اجزاه متباينة فالجسم اذا لا يتحرك
من ذاته لانه لا يرجع على ذاته برهان رابع ان الحركه
انما هي من المحرك في المتحرك فهي من المحرك فعل وفي المتحرك انفعال
قال فالحركة في المتحرك انفعال وان كان الجسم هو المحرك
ذاته لم يعد ان يكون منفعلا بالنوع الذي به فعل فيكون فاعلا
ومنفعلا معا وهذا مما لا يمكن او يكون انفعل بغير النوع الذي
فعل فيكون فاعلا لسكون ومنفعلا بلا سكون فلا يكون الجسم

اذا تحرك بالذات لانه لا يكون فاعلا ومنفعلا معا

برهان خامس في الحركة المستوية انها ليست بمتصلة

قال لا يكون الحركة المستوية متصلة لانها تبتدي من ضد وتنتهي
الى ضد اخر فلا بد ان يكون بين الحركة لا سفلها من ضد الى ضد
سكون والا كان الضدان شيئا واحدا لان الاتصال لا يكون
الا في الاشياء التي ليست بمتضاده والدليل على ان الحركة
المستوية ليست بمتصلة انه لا يمكن ان يكون في بعض اجزاء الشيء
المتحرك بها زمانا طويلا وهو اول اجزاء الشيء واخرها فاذا كانت
على هذه الحال لم يمكنها ان يتحرك حركة متصلة لان الحركة المتصلة
لا يمكن ان تقف في شيء من اجزائها البته اعني اجزاء الجسم ونقول
متحرك حركة طبيعية فانه لا تقف حتى يبلغ موضعه فاذا بلغ
موضعه وقف ولم يتحرك فاما الحركة المستديرة فانها لما
كانت يتحرك جزء بعد جزء لم يكن لها جزء تقف عنده فيه امكن ان
يتحرك حركة دائمة متصلة ونقول ايضا انه لا يمكن الشيء
ان يبتدي وينتهي في حاله واحدة فلا بد اذا من ان يكون للابتداء
والانتهى زمان يفصل فيه الحركة والا كان الابتداء الانتهى
والانتهى الابتداء واما الحركة المستديره فكل جزء

من اجزائها هو ابتداء وهو انتهاء وهو اخر فلذلك صارت متصلة
دائمة لا تقف يعني انه ان كانت الحركة المتصلة الطبيعية هي
التي تصير صاعدا فلا يمكن ان تصير هابطا الا تعرض سكون
بين الصعود والهبوط وقفه وفي كتاب اخر بين الطبيعة والعرض
وقفه حتى يحل هذا من طبيعة الاخر بخلاف طبيعته والا كان
شيئا واحدا وكذلك كل علاج لا بد له من ان يقف المحاوله
ونقول ايضا الحركة المستديره لا يمكن ان تعدل يمنه قبل
ان تتناهى اماما او خلفا ولا يمكن ان تخالف الحركة المستديرة
مسلكها بل انما هي على جهة واحدة ابدا فلذلك كانت متصله
دائمة والحركة المستوية غير متصله ولا دائمة ونقول ايضا ان
الحركة الحاسبه من الضد الى الضد يكون ساكنة اولا ثم يتحرك
الى ضدها فتسكن فيه لانه لا يمكن ان يكون الشيء ابيض
واسود معا لا بد ان يفسد احد الكونين عند ورود صاحبه
فلا بد اذا من وقفه والا كون الفساد كونا والكون فسادا وهو
غير ممكن وكذلك الصاعد والهابط لا بد له في حالته من وقفه
والا كان صاعدا وهابطا معا ونقول انه لا يمكن ان يكون
في الاشيا المتضاده معا فانه لم تكن الحركة الكائنة عنها متصلة

بل تكون عنها متباينة والا كان السواد بياضا والبياض سوادا
والصعود هبوطا والهبوط صعودا وهذا لا يمكن وهو مثل
الذي فسرنا قبله لانه لا بد من علاج حتى يغلب احد الضدين
صاحبه ومن يكث لم يستمر به الحركة برهان
ونقول لا يمكن ان تكون الحركة المستوية التي من الالف الى البا
ومن البا الى الالف متصلة والا كانت الحركتان المتضادتان
حركة واحدة وفي مكان واحد وزمان واحد وذلك ان الحركة
التي تكون في البا ومن البا معا فتكون البا تفعل فعلين
متضادين معا في زمان واحد وذلك ان الحركة فتكون الى
من والمن في هذا غير ممكن فان كان هذا غير ممكن وجب ان يكون
الان الذي ابتدأ فيه الحركة غير الان الذي ابتدأت فيه
ولا بد من ان يكون زمان ما بين الانات المختلفة يسكن فيه
الشيء الذي يتحرك حركة مستوية فان كان يسكن فانه لا محالة
ليس هو في ذلك الوقت صاعدا ولا هابطا اعني انه لم يكن
المتحرك صاعدا يهبط في وقت غير وقت صعوده كان صاعدا
هابطا معا وذلك ان الطبيعة التي صعدت به غير التي تهبط
به ولا يمكن ان تغلب الا بعلاج ومكث برهان

انه ليس الحركة المستوية بمتصلة اعني انه ليس الحركة التي تكون
من الالف الى البا متصلة بالحركة التي تكون من البا الى الالف
وذلك انه اذا ذهب الحركة من الالف الى البا وقفت قبل
ان ترجع من البا الى الالف فان قال قائل انها لا تقف قلنا
ان كانت الحركة التي تكون من الالف الى البا ترجع من البا الى الالف
من غير ان تقف من البا وجب من ذلك ان تكون الحركة تبتدئ
من الالف وتنتهي اليها فتكون حركتها اليها باطلا لانها كانت
فيها والطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فليس الحركة التي تكون
بين الاماكن المتضادة متصلة لان الحركة المتصلة واحدة
في الصورة والحركة المستوية اعني الصاعدة والهابطة ليست
بواحدة في الصورة والحركة فليست اذن الحركة المستوية
بمتصلة وايضا ان كانت الحركة التي من الالف الى البا متصلة
بالحركة التي من البا الى الالف كانت الحركة التي من الالف
الى البا باطلا لانها كانت في الالف علة ما فيها ثم رجعت
برهان ذلك انه لا يمكن ان يكون جرم لا نهاية له
فان قال قائل انه قد يمكن قلنا كل جسم طبيعي فهو متحرك حركة
مكانية وكل جسم متحرك حركة مكانية اما ان يتحرك فتنتقل

من مكان الى مكان واما ان يتحرك في مكان واحد فان كان يتحرك في مكان واحد فانه انما يتحرك على الوسط فيكون الوسط خاليا منه وان كان ينتقل من مكان الى مكان لم يكن في كل مكان بل انما يكون في بعض الاماكن فليس اذا هو غير متناه لان الذي لا يتناهى هو في مكان لا يكون للجسم يتحرك الا هاتين الحركتين اما من الوسط واما الى الوسط واما على الوسط فلا يمكن الجرم ان يكون غير متناه وهو يتحرك شي من الحركات لانه كيف يتحرك خل منه مكانه فقد استبان انه لا يمكن ان يكون جسم لا نهاية له

باب ان المحرك الذي لا يتحرك

هو اول المحركات ونمثل ذلك فنجعل اول الباء تحرك الالف والجيم تحرك الباء فنقول ان هذا الجري الى ما لا نهاية له بل يجري الى محرك لا يتحرك والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون اما ان يكون الشي المحرك والمحرك مستديرا واما ان يكون متصاعدا الى ما لا نهاية فان كانت الاشياء المحركة والمحركة لا نهاية لها في الكثرة صاعدا عرض من ذلك ان يكون كثره وعظم لا نهاية لها لان كل متحرك متجزي واذا حرك غيره فانما يحركه بان يلامسه فيعرض من ذلك ان يكون جسم مركب من اجسام لا نهاية لها

لانه لا نهاية لها وقد بينا فيما سلف انه لا يكون جسم لا نهاية له لا مبسوط ولا مركب فلا يمكن اذن ان يكون كل محرك محركا ايضا والا كان بلا نهاية ولا يمكن ايضا ان يكون مستديرا لانه يجب من ذلك ان يكون الشي المتحرك علة للحركة الدائمة المتصلة اذا كانت الاشياء تحرك وتحرك بنوع مستدير ولا يمكن ان يكون شي متحرك يتحرك حركة دائمة متصلة لان المحرك الحركة الدائمة هو المحرك دائما والمحرك الدائم لا يكون محركا والا لم يكن محركا دائما لانه لا يكون فاعلا خالصا بل يكون فاعلا منفعلا معا فلا يكون خالصا دائما بل يشوبه شي من الانفعال فنقول ان كان المحرك الاول محركا لم يكن خالصا وذلك انه ان كان متصاعدا اتبع اخر منه اخر فهو بلا نهاية والا كان مستديرا فهو اذا بلغ الدور اليه فعل وانفعل وهذا محرك والحركة لا يكون متصلة دائمة والمحرك يحرك ويتحرك فقد استبان انه لا يمكن ان يكون كل محرك محركا الا بنوع استدارة ولا بنوع صعود فالمحرك الاول لا يتحرك كما وضعنا

برهان ذلك ان المحرك الاول الحركة المستديرة الدائمة لا جرم فنجعل الالف فان كان هو المحرك الاول فانه لا يتحرك

لانا قد اوضحنا ان الشيء الذي لا يتحرك هو اول الاشياء
المتحركة كلها فان كان الالف هو المحرك الاول فانه يتحرك حركة
دائمة لان المحرك الحركة الدائمة ايضا واما الاشيا ذوات
القوى المتناهية فان فعلها متناهي لان الفعل انما يظهر عن
القوة فاذا كانت القوة متناهية كان الفعل متناهيا ومحرك
الجرم المستدير لو كان يحركه حركة دائمة لان الحركة
المتصلة لا يكون الا من قوة لا متناهي فان كان هذا على ما قد
اوجبنا فقلنا ان الشيء المتحرك حركة مستديرة اما ان يكون
جسما واما غير جسم وان كان جسما فاما ان يكون متناهيا واما
غير متناه ولا يمكن ان يكون جسم غير متناه ولو كان متناهيا
لما قوي على ان يحرك جرما متناهيا لانه لا يمكن ان يكون جسم
غير متناه يفعل في جسم متناه وقد بينا كيف لا يمكن ذلك
ونقول انه لا يمكن ان يكون جرم متناه قوته لا نهاية لها
فاما ما يحدث اليوم من بطلان الجرم ان كان لا يقبل الحركة
دائما وانما هو من قبل جوهر فهو هذا النظر الا ان المحرك لا يبعد
قوته ولا يكون الجرم المحرك الا يقبل الحركة الدائمة ولا يمكن
ان يكون المحرك الاول فعلا متناهيا لانه لو كان كذلك

لما قوي على الفعل فعلا دائما غير متناه وذلك ان قوة الجسم المتناهي
متناهية فليس المحرك الاول جسما برهان ذلك
نجعل الالف لا يتجزى وننظر هل يمكن ان يتحرك ام لا يمكن فنقول
ان كل متحرك اما ان يتحرك اولا على شيء مساوية في قدره واما
على شيء اقل من قدره فكذلك نقطع الشيء الذي هو اعظم منها
فان كانت يتحرك على شيء اقل قدرا منها واعظم قدرا منها كانت
الالف متجزية لا محالة وان تحركت على شيء مساويها كان الشيء
الذي يتحرك عليه الالف لا قدر له لان الالف لا قدر لها ولا
يمكن ان يكون حركة على شيء لا قدر لها لان الالف لا قدر لها
فقد استبان انه لا يمكن ان يكون شيء لا يتجزى يتحرك بنوع من
الحركات برهان ذلك ان كل متحرك اما ان يتحرك
من محرك اولا فنجعل الالف متحركا فاقول انه انما يحركها محرك اما
والدليل على ذلك ما انا ذاكره ان كان يتحرك دائما اما ان يتحرك
حركة طبيعية واما ان يتحرك حركة عرضية فان كان يتحرك حركة
طبيعية كانت الطبيعة محركه وان كان عرضيا فان محركه هو الذي
اضطره الى ان يتحرك هذه الحركة وهو الذي حركه وذلك ان
الحركة العرضية اما ان يكون قسرا واما ان يضطرها الى ذلك

شيء فقد استبان ان كل متحرك انما يتحرك من محرك والمعقول
انه مما لا يمكن ان يكون جسما محسوسا لا نهاية له فانا نقول
ان كل جسم طبيعي هو مبسوط او مركب وكل جسم مبسوط فحركته
مبسوطة والحركات حركة مبسوطة مستوية وحركة مستديرة
والالف اما ان يتحرك حركة مستوية واما حركة مستديرة
فان تحركت حركة مستديرة لم يكن لا نهاية لها وان تحركت
حركة مستوية فاما ان يتحرك من الوسط واما الى الوسط
فان تحركت الى الوسط التي لها ثقل لا نهاية له وان تحركت
من الوسط التي لها خفة لا نهاية لحركتها ثم نقول
انه لا يمكن ان يكون ثقل لا نهاية ولا خفة لا نهاية لها فليس
يمكن اذا ان يتحرك الجسم الذي لا نهاية له حركة مستوية
وقد بينا انه لا يمكن ان يتحرك حركة مستديرة فليس الالف
اذن لجسم مبسوط لا نهاية له ولا يكون ايضا جسم مبسوط
لا نهاية له فلنكن الان الالف جسما مركبا غير ذي نهاية و
سطرا يمكن ان يكون ذلك ام لا فنقول ان الجسم المركب
مركب من اجسام مبسوطة متناهية وقد بينا انه لا يمكن
ان يكون جسما غير متناه لا ان كان مبسوطا ولا ان كان مركبا

برهان ذلك قال اما الشيء الذي لا يثبت الا في شيء
اخر فهو واقع تحت الكون والشيء الذي يثبت في ذاته ليس بواقع
تحت الكون لانه لما لم يحتج في ثباته وقوامه الى هيولى يحمله و
الى محرك يحركه من القوة الى الفعل كان مكتفيا بذاته في قوامه
وثباته ولما كان الشيء الذي لا يكون وجوده الا بهيولى
ومحرك يحركه من القوة الى الفعل احتاج الى شيء يحمله والشيء
الثابت القائم بذاته لا يحتاج الى مادة تمده في ثباته وقوامه
لانه مكتف بذاته الى الثابت بذاته والشيء الثابت بذاته في
قوامه انما يثبت في ذاته كما يثبت المعلول في علته لا كما يكون
الجسم في المكان ولا كما يكون العرض في الجسم وذلك ان الجسم
غير المكان والعرض غير الجسم الحامل له واما الشيء القائم بذاته
فانه وحامله شيء واحد ابدا اعني حامله علته فاذا قلنا
ان شيئا قائما بذاته ثابتا فانما نعني انه ثابت في علة كما الطبيعة
انما تثبت في النفس والنفس في العقل والعقل في العلة الاولى
برهان ثاني ان العلة تاتي الاشياء بلا حركة منها فان قال
قائل انها انما تاتي بالاشياء بان يتحرك قلنا لا يخلو ان يكون
الحركة في العلة الاولى او في الاشياء التي تاتي بعدها فان كانت

فيها كانت مستحيلة منتقلة ليست بواحد محضه وان كانت
الحركة في الاشياء التي هي بعدها فلا محالة انما هي التي
ابتدعت الحركة فتكون فعلت الاشياء بلا حركه وان
كانت فعلت الاشياء بلا حركة فان كانت فعلت الاشياء
بلا حركة فانها لم تزل فاعله ولست اعني بقولي لم تزل فاعله
الزمان لان الزمان مع الحركة والعلة الاولى فعلت الاشيا
بلا حركة بل انما اعني الدهر الذي هو فوق الزمان فكذلك
العقل يفعل ما يفعل بلا حركة ولا زمان الا انه ليس بفاعل
تام لان الفاعل المفعول ليس هو في التمام والكمال مثل الفاعل
الذي هو ليس بمفعول وكذلك النفس تفعل فعلها بلا زمان
الا ان فعلها ليس مثل فعل العقل في التمام وذلك انها بعد
العقل فلذلك صار فعلها ناقصا وكذلك فعل الطبيعة
انقص من فعل النفس لانها بعدها وهي من اثارها لان النفس
وان كانت تفعل فعلها بلا زمان فانها لا تفعل الا بحركة
الا انها ليست بحركة مكانية ولا استحالية بل حركة فكرية
برهان ذلك ان جوهر النفس ارفع من كل جسم وجوهر
العقل ارفع من كل نفس والواحد العقل ارفع من كل عقل

واعلى والدليل على حقيقه ذلك ان كل جسم انما يتحرك
من غيره وهو النفس لا يمكن ان يكون جسم من الاجسام يتحرك
ذاته البته لانه من خاصة الجسم الانفعال لا الفعل فانه اذا
راينا جسما متحركا من ذاته علمنا انه انما يتحرك بالنفس التي فيه
كما يحيى بالنفس التي فيه فاذا احضرت النفس في الجسم
كان الجسم متحركا من ذاته واذا فارقته كان متحركا من غيره والنفس
هي التي تتحرك من ذاتها فاذا صادفت في شيء من الاشيا كان ذلك
الشيء متحركا من ذاته ايضا من اجل النفس التي فيه وكذلك الجسم
انما هو حي من اجل النفس التي فيه فالنفس ارفع واعلى من كل جسم
لان الحركة والحياة في النفس جوهر وهما في الاجسام مستقران
محمولان عرضيان فالنفس وان كان يتحرك من ذاتها فانها
كائنة في الشرح وهي في الجوهر ادنى من الجوهر الذي لا يتحرك
اعني العقل لان الشيء المتحرك من ذاته هو اول الاشياء المتحركة
من غيرها والشيء الذي لا يتحرك هو اول الاشياء المتحركة من ذاتها
فان كان هذا هكذا وكانت النفس انما تحرك الاشيا بانها تتحرك
بها من ذاتها والا فلا محالة انه من الواجب ان يكون محركا اخر
قبلها يحرك الاشياء من غير ان يتحرك وهو العقل ولذلك

صار العقل فعالا دائما يفعل بلا حركة والنفس انما صارت
عاقلة من اجل العقل مثل ما كان الجسم متحركا دائما من اجل النفس
والدليل على ان النفس انما تعقل من اجل العقل مثل ما كان الجسم
متحركا دائما من اجل ان النفس انه لو كان ذلك من اجلها لوجب
ان يكون كل نفس عاقلة كما كانت كل نفس متحركة لان الحركة من ذات
النفس لا من غيرها وكذلك الجسم لو كان انما يتحرك من اجله
لوجب من ذلك ان يكون كل جسم متحركا كما كان كل جسم قابلا للتحرية
فان ذلك انما هو من اجل الجسم لا من اجل غيره فقد بان ان النفس
فوق الجسم والعقل فوق النفس والواحد الخالق للكل فوق العقل
وذلك انه وان كان العقل لا يتحرك فانه ليس هو بواحد محض لانه
لا يصاح ان يعقل ذاته وان يعقل غيره وهو من ذاته والدليل
على ان الواحد فوق العقل ان الواحد في الاشياء كلها موجودة
والعقل ليس موجودا في الاشياء كلها والعقل انما كان اول الاشياء
العلامه فقط واما الواحد الحق فنقول اول الاشياء كلها
العلامه والواحد فوق العقل وليس فوقه شيء اخر فان قال قائل
الخير فوق الواحد قلنا الواحد الحق والخير المحض شيئا واحدا
والواحد الحق فوق الاشياء كلها برهان ذلك ان الشيء المبسوط

اما ان يكون افضل من الاشياء المركبة واما ان يكون دونها
وذلك ان الاشياء المركبة انما ركبت من فاعل ومفعول والفاعل
مبسوط والمفعول مبسوط اما الفاعل فهو المحرك الاول
واما المفعول فهو القابل الاول اعني المفعول والمحرك الاول
فالمبسوط هو افضل من كل مركب واما الهيولى فادنى ادون
من كل مركب لانها لا حيلة لها ولا صورة وكذلك كل ما قرب من
المحرك الاول هو افضل واشرف من الشيء الذي تباعد منه
مثل العقل فانه خير من جميع الاشياء وكذلك كل ما قرب
من الهيولى كان ادنى واردل من الشيء الذي يبعد عنها مثل
الجسم فانه ادنى واردل من الحيوان فقد استبان ان المبسوط
اكرم من المركب ونقول ايضا ان الاشياء كلها يضاف
بعضها الى بعض واما ان يكون الاشياء كلية واما ان يكون
اجزاء واما ان يكون شيئا اخر واما ان يكون بعضها غير بعض
وانا ملخص ذلك وقائل ان الشيء اما ان يكون محيطا واما
ان يكون محاطا به واما لا يكون محيط ولا محاط به واما ان
يكون الشيء شبيها بالاشيا واما ان يكون الشيء شبيها
بالاشياء واما ان يكون غير شبيه بها فان كان الشيء

شبيها بغيره فهو وذلك الشيء الذي يشبهه شيئا واحدا
من الجهة التي صار شبيها به فقد بان ان ارسطاطاليس
كان يقول ان العقل الاول هو علة كون الاشياء كلها ليس
علة متممة فقط لكنه علة فاعلة للجوهر الكلي والدليل
على ما وصف من الاشياء الكائنة بالبحث والاشياء الكائنة
بلا علة وانها انما تكون بعد العلل الفاعلة ذوات الانية
فانه قال ان مذاهب العلل مختلفة وذلك ان العلل الفاعلة
هي التي تكون منها مبدا الحركة وان سائر العلل انما تكون بعد
العلة الفاعلة دائما اعني سائر العلل للاشياء الكائنة
بالبحث والاشياء الكائنة من تلقاء انفسها فالا ان هذين
الوجهين انما يكونان بعد العلل الفاعلة ذوات الانية ومنها
يقومان ويثبتان ثم ميز بينهما بنوع اخر من التميز وقال
ان الاشياء الكائنة من البحث والاشياء الكائنة من تلقاء
انفسها لا يكون دائمة بل انما يكون في بعض الزمان وذلك
بدو قليل فاما الاشياء الكائنة من ذي عقل ومن طبيعة
فيكون ضلال دائما ولا يقدر احد له ادنى عقل ان ينكر الاشياء فاعلة
الدائمة الانية والاشياء الدائمة التكوين انما كونت من قوة

والدليل على ان الفيلسوف يعني بقوله في كل موضع
الشيء الذي هو مبدا الحركة العلة الفاعلة وقد ميز العلل
في كتاب سمع الكيان وعددها وهي التي وصفنا انفا وقد ذكر
هذه العلل في كتابه الذي يدعى مطاطا يوسيقي وهو بعد الطبيعة
فقال انه ليس شيء من الاشياء الكائنة يعرض قبل الاشياء
الذاتية فان لم تكن قبلها فليست اذن بعلل وان كان هذا هكذا
وكان الشيء الكائن بالبحث والشيء الكائن بالاتفاق ليسا
عللا لكون السماء فالعقل الاول والطبيعة هما علل لكون
السماء وقد تبين ذلك في كتاب سمع الكيان في المقالة الثانية
حين وصف العلل وقسمها وميز العلة الفاعلة من سائر
العلل ثم وصف كم العلل التي ينبغي ان تضاف الى كون العالم
كله وانه علة بمعنى وكيف ينبغي ان يميز بعضها من بعض
فقال ان الاوائل المحركة بحركة طبيعية اسا اعني بالحركة
الطبيعية الشيء المتحركة بذاته لا بحيلة ولا بارادة ثم قال
ان احد الاولين المحركين ليس هو بطبيعي وذلك انه ليس
مبدا حركة وهو الشيء المحرك دائما من غير ان يتحرك مثل
الشيء الذي هو اول الاشياء كلها ولا يتحرك البتة وانما يعني

الفيلسوف بقوله ان الشي الاول هو مبدا انية العالم
كله وهو محرك الافلاك وناظم شرحها وقد تبين هذا
في المقالة الثانية من كتاب سمع الكيان فقال ان الحركة
تسلك في جميع الاشياء دائمة واقام على ذلك دلالا
مضطره وان الحركة لا سيما انما يمكن ان يكون في الاجرام
المتحركة حركة مستديرة وجعل قياسه في اثبات ذلك
من قسمة الحركة وبين كيف يكون ذلك ثم وصف بعد ذلك
الاجرام المستوية والمستديرة فقال انه لا يمكن ان يكون
عظاما ولا شيئا من الاجرام الطبيعية لا المستوية ولا
الاجرام المستديرة لا نهاية له في العظم واحتج على ذلك
في الكتاب الذي سميناه وفي كتاب السماء والعالم في المقالة
الاولى واحتج على ذلك بالبرهان فلما بين انه لا يمكن ان يكون
شي من الاجرام لا نهاية له في العظم اتبع ذلك فقال
ان الجرم المتناهي في العظم لا يمكن ان يكون له قوة لا نهاية
لها فلما قدم هذه المقدمات استنبط منها نتايج شريفه
فقال ان ههنا غير هذه الجواهر اضطرارا وهو فوقها كلها
واعلاها لا اعظم لها ولا قدر من الاقدار ولا يستحيل

بشي من الاستحالات ولا غاية لقوته ولا نهاية فلذلك يفعل
افاعيله بلا زمان اعني انه لا يفعل في زمان ويسطل في زمان
لكنه فعال دايما لانه فعال بذاته لا بحركة وانه ليس فيه شي
بالقوة لكن الاشياء فيه بالفعل وقواه مبثوثة في العالم
كله دايما والحركة الدائمة اعني حركة السماء والعالم كله بها
يقوى على قبول تلك الحركة الشريفة لتدوم حركتها وتبقى و
كل واحد من الاشيا انما يقبل من تلك القوة على تهيبه لقبولها
ولا يقوى شي من الاشيا ان يكون بهذه الهيبه باتفاق ولا
علة للكل ومحال ايضا ان يكون انية شي من الاشيا بالاتفاق
ومن تلقا نفسه لكن انما علة انية كل شي من الجوهر الشريف
العالي على جميع الجواهر المستحيلة المتحركة والقوة الذي لا غاية
له ولا نهاية وهي علة انية الاشيا وحركتها وثباتها والدليل
على ان ذلك الجوهر الكريم علة انية الاشيا وحركتها وثباتها
وانه لم يكن ليمكن الشي الذي لا يحتاج في كونه الى العلة الالهيه
ان يقبل منها شرحا ولا تدبيرا ولا ترتيبا وقد ذكر الفيلسوف
في كتابه الذي يدعا ثلوجيا وهو كتاب الربوبية واتى هنالك
بمثال ضربه فقال كما ان شرح العسكر ونظمه لا يمكن ان يكون

باتفاق ولا من تلقاء نفسه لكنه انما يكون باقتاً يدقاً فانه هو
الذي يقوم الصفوف وينظم الجيش كذلك نظم العالم ليس هو
باتفاق من تلقاء نفسه لكنه انما يكون من العلة العالية على
جميع الاشياء كلها وهي التي نظمت الاشياء كلها السماوية
والارضية فنقول نحن اذ بان ان الفيلسوف لم يكن يقول ان الله
علة انيه الاشياء وكونها فقد ظلمه وقد وصف الفيلسوف
في كتابه اعني كتاب الربوبية راى انكسغورس وانه كان يقول
ان الاشياء كونت من الاجرام المختلفة الاجزاء وان عقلا
ما الف بعض تلك الاجزاء الى بعض فصادفت الاشياء من ذلك
ايتلاف فقال الفيلسوف ان من الاضطرار ان يكون للعالم
علة فاعلة وقاس من انكسغورس ومن ارا العامة فقال
انه من الواجب ان يكون للاشياء كلها بدو واحد وهو
الذي سماه انكسغورس عقلا فقد بان ان انكسغورس كان
يجعل العقل المالك لجميع الاشياء قوة فاعلة مرتبة مولفة
للعالم كله ولذلك لام سقراطيس انكسغورس في الكتاب
الذي يدعى فادورحين لم يلزم قوله لزوما دائما لكنه قال
ان العلة الاولى هي المولفة بين الاجزاء والمركبة لها وصار العالم

كله من ذلك التاليف وقد كان يجب عليه من قوله هذا انها
علة فاعلة للاشيا وقد ذكر الفيلسوف في كتاب السماع الطبيعي
وقاس فقال لو كان في الاجرام المستديرة تضاد لكان احد الضدين
باطلا اذ كان لا يفعل له ولو كان باطلا لما كان له بد احد ثنا
لانه لا الله تبارك وتعالى ولا الطبيعة تفعل شيئا باطلا
وانما سمى هذين الشيئين لانه كان يعلم ان هذين هما علة الاشيا
اما الله تبارك وتعالى فهو العلة الاولى لحدوث الاشيا كلها
على قول الفيلسوف واصحابه واما افلاطون فانه قال ان الله
تبارك وتعالى هو بدو الاشياء كلها وغايتها ووسطها
واما الطبيعة فهي علة ادوية كلها علة اداة لا فاعلية وكانها
خادم في كون الاجرام الطبيعية فلما بين الفيلسوف ذلك
قال ان العالم كله واحد مكون من الاسطقسات ولا يمكن ان
يكون خارجا منه لا جرم ولا مكان قابل للاجرام ولا بعد قايم
بذاته ولا فراغ ولا حركة ولا زمان ولا شي من الاشيا التي
تعرض لهذه الاشيا التي ذكرنا ثم قد بان انه لا موضع ولا فراغ
ولا مكان ولا زمان خارجا من هذا العالم فلذلك ليس للاشيا
التي هناك في موضع ولا يمر عليها الزمان فيهرم وليس شي

من الاشيا مما يخرج من السلوك الا اقصى تقبل شيئا من الاستحالات
بل لا يتغير ولا يستحيل ولا يحصل الا بار والحياه التى هناك
حياه كامله غير محتاجه على هذا على الدهر كله وقد احسن
الاولون فى وصف هذا الاسم وقالوا فيه قولا شريفا وذلك
ان الغاية المحيطه بزمان حياه كل شى من الاشياء التى لا يوجد
خارجا منها شى طبيعى سموها دهرا وعلى هذه الصفة صارت
الحياة المحيطة بالسماء والغاية المحيطة بالزمان كله الذى
لا ينتهى باخره يسمى دهرا وانما اشتق له هذا الاسم من الانية
الالهية الاولى الدائمه التى لا تموت غير ان بدوام الانية
هو الدوام الدائم بالطبيعة فقط ومن هناك اثبت فى جميع
الاشيآء الا ان فى بعض الاشياء قد يوجد دوام الانيه و
الحياه وجودا واضحا بينا وفى بعضها وجودا خفيا مظلما
وان الفيلسوف كان يقول ان العلة الاولى هى علة فاعلة محدثة
للاشيآء كلها حسن بادنى فقال ان انية الاشياء ثبتت
وكونت من العلة الاولى وهى التى قال انها غاية الاشيا كلها
وانها محيطة بلا نهاية الزمان احاطه مبسوطة ولهذا سمى
هذه العلة الدهر لهذه العلة اولا ثم سمى بعد ذلك سائر الاشيا

بهذا الاسم اعنى الدهر الا ان منها ما يستبين الدهر فيه بيانا
واضحا اعنى الانيه والحياه ومنها ما تتبين فيه ذلك بيانا
مطلقا وقد ذكر مثل هذا ايضا فى كتاب السمو والبلا فى المقالة
الاولى حين فحص عن النشو الدائم فقال ان كان النشو يجرى
دائما اعنى نشو الجواهر الحرسه وصح ذلك بان تحصل كم صور
العلل واى الاشيآء واطلق بعد ذلك المسئلة التى يسال
عنها هناك وذكر العلل التى يريد وضعها فقال ان علل الشى
المطلوب اذا علمها السائل علما متقنا قنع بها علتان احدهما
العلة الفاعلة بدوام النشو وتسمى هذه العلة على نحو عادته
مبدا العله والعلة الاخرى هى العلة الهيولانية ثم وصف العلة
الفاعلة فقال انها على وجهين احدهما العلة الفاعلة التى
لا تتحرك والاخرى العلة الفاعلة المتحركه وانما عنى بالعلة
التى لا تتحرك الله تبارك وتعالى وعنى بالعلة المتحركة السما
المتحركه حركة دايمه وقال ان الفحص عن العلة المتحركه هى
لسائر المقالات التى فى ذلك الكتاب ان نحد الحركة الهيولانية
فنقول نحن ان الفيلسوف جعل العلتين المخالفتين للهيولى
جميعا اعنى العلة التى تتحرك والعلة المتحركة فى صورة ولحد

من العلة وقد اقررنا نحن وجميع الاولين ان الفيلسوف
وافلاطون كانا يقولان ان في السماء علة فاعلة للاشياء
الكائنة تحت فلك القمر كما كتب في اول كتاب العلوية ان جميع
قوى الاشيا الكائنة تحت فلك القمر كما كتب في اول كتاب
العلوية ان جميع قوى الاشيا الكائنة تحت فلك القمر انما
تدور من ذلك القوة الشريفة السماوية فان كان نعنا هكذا
فلا محالة ان العلة التي لا تتحرك هي علة فاعلة للاجرام السماوية
الدائمة وليس لها فقط ولكن ايضا علة الاشيا الجزئية
الواقعة تحت النشو والبلاء اما الاجرام الدائمة فانها كونت
واحدثت من تلك العلة التي لا يتحرك بلا توسط واما
الاشياء الواقعة تحت النشو والبلا فكونت من تلك العلة
ايضا بتوسط الاجرام المستديرة وافضل الاشيا ان تلزم
قول الفيلسوف فانه قال ان في كتاب النشو والبلا انه يجب
ان يفحص عن علة هذه الاشيا على نحو ما يمكن ويفحص عن علة
النشو الدائم وعلة النشو الكلي وعلة النشو الجزئي والعلة
علتان احداهما العلة التي يكون منها مبدا الحركة والعلة
الاخرى الهيولانية وانما نريد الفحص هاهنا عن العلة التي تكون

منها الحركة والعلة الاخرى الهيولانية فاما الفحص
عن العلة الاخرى اعني العلة التي منها مبدا الحركة فقد خبرنا
في المقالة التي في الحركة وقلنا ان من العلل الفاعلة علة لا تتحرك
الزمان كله ومنها ما يتحرك دائما واما الفحص عن البدو والعلة
التي لا يتحرك فانما هو من عمل الفلسفة الاولى فاما الفحص
عن العلة المتحركة دائما المحركة لساير الاشياء فسنفحص
عنها اخرا فان الفيلسوف في ذلك الكتاب قال لما اراد ان
يصف في المقالة الثانية العلة الفاعلة للكون الرابع قال
ان النشو والبلا دائما كما ذكرنا ولا يبطل النشو والبلا
للعلة التي ذكرنا وبحق صار ذلك لان الطبيعة تشتاق
الى الشيء الافضل والوجود افضل من لا وجود وقد وضعنا
على كم وجه يقال الوجود في موضع اخر فلما لم يمكن ان يكون
الوجود في جميع الاشياء تمم الله عز وجل الكل بالشيء الناقص
وذلك انه جعل الكون دائما وادام الوجود بالكون لان الكون
والتكوين قريب من جوهر الوجود فنقول نحن لا يمكن ان نقول قولا
ابين من قول الفيلسوف وان الله هو علة فاعلة واول الاشياء
الدائمة وهو علة بعد ذلك للاشياء الواقعة تحت النشو

والبلى والافاذا الذى يريد بقوله ثم ان الله عز وجل تمم الكل
بالشئ الناقص يعنى بقوله الناقص الكون الدائم وذلك انه
لما احدث الفاعل الاول الذى لا يتحرك الاشيا الدائمة الكلية
ثم احدثت الاشياء الكلية الدائمة الاشيا الجزئية التى
لا دوام لها تمم الفاعل الاول نقصانها فضل الكل بالنشو الدائم
فانه من الاضطرار ان يكون العلة التى لا يتحرك فاعلة للاشياء
دائمة لا تفسد من اجل فضل الفاعل الاول الذى لا يتغير
ولا يستحيل وان يكون العلل المتحركة التى انما تفعل
بحركتها التى لا تثبت على حالة واحدة فاعلة للاشيا التى
هى موجودة مرة ومرة غير موجودة وبحق صارت الاشياء
الجزئية المنتقلة من علل متحركة واقعة تحت الوجود ولا
وجود لان عللها القريبة الفاعلة مستحيلة مستقلة
وهى فى مثل الابا اللذين يلدون الاشخاص لانها تحت
العلل الكلية ذوات الجواهر المنتقلة المستحيلة والاجرام
التى تسلك سلوكا مستديرا هى العلة المتحركة التى تكون
الاشياء الجزئية بانتقالها من موضع الى موضع فانها على
نحو انتقالها من موضع الى موضع كذلك تكون ذلك الشئ

وقد ذكر هذا القول قبل ارسطاطاليس افلاطون فى كتابه
الذى يدعى طيماوس فقال ان الله عز وجل بارى الاشياء
الدائمة الباقية واما كون الاشياء الكائنة تحت البلى والموت
فانها تكون من انتقال الاجرام المستديرة وقال ان الله امر
الاجسام السماوية بتكوين الحيوان الواقع تحت البلا والنشو
وانما ينمى لها الغذا واذا بليت قبلت الكون والفساد ايضا
وانما اراد افلاطون ان يعلمنا ان الذى امر الاجسام السماوية
بتكوين الاشياء الجزئية هو العلة الاول التى لا يتحرك وانه
ليس بعلة فعلى فعل جواهر الاشياء فقط لكنه علة اولى
لتكوينها ايضا وذلك ان امر البارى الاول انما هو فعل تام
مثل ما يريد سواه فقد بان ان العلة التى لا يتحرك هى علة
فاعلة للاشياء الجزئية الواقعة تحت النشو الا انها فاعلة
متقدمة اى علة قبل علة وهى ايضا للاشياء الجزئية بانها
موجودة وجودا مرسلا علة ايضا وقد وافقه على ذلك ايضا
سقراطيس واضع السنن لاهل اثينس حيث قال قوله العجيب
ان الله اول الاشياء كلها ووسطها واخرها عنى بذلك انه
خالق ما هو موجود وما قد مضى وما ياتى واما الحال التى

شبهها المتضاده فليست متضادة بالحق وهي التي ذكرنا انها
تكون من قطري ضلع المربعه الا ان احدهما ناخذ عن السمت
المستقيم فينزل هابطا والاخر ناخذ جانبا فهذان اذا اجتمعا
لا يوقف احدهما صاحبه ولا يمنعه ولكنهما يزدحمان فتصير
حركتهما مزدحمه مايله الى قطر المربعه وهذه صورة ذلك
قال الفيلسوف شبيه الا يكون احدا اساس الاضداد الامر هذه
الفلكيه يزعمون ان ما كان من الاشياء في جنس واحد بعد ان تكون
تلك الاشياء متباعدة بعضها من بعض فتلك اضداد ولذلك
سمو حركة المتضاده وسموا الاخريات كالمتضاده وذلك
ان التضاد في سائر الحركات مشتق من حركة المكان واما الحركة
المستقيم منه حيثما فانها لا تعد والموضع الواحد مرارا واقل ما
يكون انها ترجع عليه مرتين ما كان تعاودها انها تصير الى المكان
الذي منه نهضت وليس ذلك موجودا في حركة الفلك لانه
قد يصير كل جزء من الفلك الى المكان الذي منه نهضت وليس ذلك
موجودا في حركة الفلك لانه قد تصير كل جزء من الفلك الى المكان
الذي فيه اولا ولم يقطع المسافة غير مرة واحدة قال الفيلسوف
من اجل ذلك لا يمكن ان يكون حركة متصلا في نصف دائرة

او في غير ذلك من الدوائر لان الدوائر لها اطراف ونقط موجودة
بالفعل فاذا صار اليها المتحرك الى ان رجع عنها فقد سكنت حركته
وفسدت وان رجع فلا بد له من وقفه كالذي ذكرنا واذا وقف
فليس تثبت لانه معنى اتصال الحركة قال الفيلسوف فقد استبان
انه لا يمكن سائر الحركات ان يكون متصلا يريد بقوله القسمة
ما ذكر من ان المتحرك بحركة الفلك لا يرجع الى المكان الذي منه
رجوعه بان يقطع ذلك المسافه مرتين وان ذلك واجب في سائر
الحركات مرتين فلما ثبت الوقوف عند انتهاء الحركة لم تجب لهن
اتصال فاما قوله سائر الحركات فانه يريد بهن الاستحالة و
الزيادة والنقصان والنشو والبلا وذلك انه ربما عرض لبعض
هذه الحركات عند رجوعه الى ان تصير الى ما كان فيه اولا فيكون
قد عاد الى مكانه مرتين ومثل ذلك ان السالكة من بياض الى سواد
قد تصير الى اشياء واسطة قبل انتهائه الى السواد والواسطة
فيما بين هذين الطرفين الغبرة والخضرة والاسمانجوني وما شاكل
ذلك من الالوان حتى تصير الى السواد الشديد وكذلك اذا عاد
من السواد الى البياض فهو مضطر الى ان تصير الى تلك الالوان
باعيانها قبل ان ينتهي الى البياض وما كان من الحركات بهذه الحال

فليس بمتصل لان منهجهما متضاد وقال الفيلسوف لا فرق
في ان نجعل ما يكون التغيير فيه قليلا او كثيرا يريد الحكيم بهذا القول
الاوساط التي بين الاطراف فتلك كانت قليلة او كثيرة او كان
وسطا واحدا فليس يمتنع المستقبل من الرجوع الى مكان قد كان
فيه اولا قبل ان ينتهي الى ذلك بعينه من الصورة التي يريد وعسى
ان يكون قال الحكيم هذا القول وهو يريد الصورة والفساد لانا
نجد اوساطا كثيرة في سائر الاستحالات وليس في ذلك كذلك
في النشو والبلا لان الطبيعة تكون من العناصر تكون من
النطفة غير ذلك من العصب والعضلات والعظام وسائر
الاعضاء ثم تكون الجنين ويجري ذلك الى ان يتم كون الانسان
وليس الانسان بمضطر الى ذلك الفساد ان لا يتم فساده حتى يعود
راجعا الى هذه المدرجة التي ذكرنا من الكون وان زعم انه وان
لم يرجع على كلها الا انه لا بد من ان يكون رجوعه مارا على واحد
منها او بزيادة على واحد وذلك انا نجد صورا متقدمة
للصور التامة منها يرجع باضطرار الراجع عن كونه الى العناصر
التي كان وليس رجوعه من الجهة التي هو فيها حيوان الا انه يرجع
من الجهة الجرمية قال الفيلسوف ولا يجوز ان نضع شيئا

فيما بين الزمان الذي لا يخرج شيئا الا يجوز لنا ان نضع فيما بين
الزمان الذي فيه كانت حركات المتحرك كقولك ان تحرك من الالف
الى الباء وكانت الجسم واسطه وبلا مسها ولا دل الزمان واحد
فليس يمكنه الرجوع من الباء الى الالف دون ان يمر على الجسم
الواسط فيكون قد قطعها سالكا راجعا وانما احتاج الحكيم
الى ذكر هذا القول لان لا يجد احد سبيلا الى ان يقول ان الشي الذي
على الخط المستقيم قد يجوز له ان يعاود مكانه الذي كان يصير
عوده على النقطه مرتين فكما انه لا يمكن ان يخرج شيئا من ذلك
الزمان الذي فيه كانت حركته كذلك لا يمكن ان يخرج من ذلك
الخط ومن المسافه التي قطعها بحركته قال الفيلسوف
فقد استبان لنا من هذا ان المتكلمين في الطبيعيات لم يحسنوا
من قولهم ان جميع المحسوسات هي ابدا متحركه بعد ان اتى على ما اراد
من اثبات براهينه في انه ليس من الحركات حركه متصلة ما خلا
حركة الفلك ثم صار الى توبيخ من قال ان جميع المحسوسات متحركة
ولا وقف في الكل وان كان الشي المتحرك لا يفعل الا واحدا من
هؤلاء الحركات وقد ثبت ان كل حركة على خط مستقيم ليست
بمتصلة بلا محالة انه لا يمكن جميع الاشياء ان يكون ابدا متحركة

كان ذا بهم في حركتها الا استحالة للاشياء وذلك انهم كانوا
يقولون انها ابدا سائلة جارية وذلك لا يكون الا بالاستحالة
فقد ثبت من كلامنا ان الاستحالة لا يمكنها الاتصال
من اجل ذلك لا يمكن الاشياء ان يكون ابدا كما ذكروا متحركة
قال الفيلسوف فقد استبان ان الحركة المستديرة
اولا الارجحان زادا نافي اول لما مضى من اول كلامه ان اول
الحركات حركة المكان واول حركات المكان حركة الفلك
وانها من بين الحركات منفردة متصلة وكذلك يرينا في هذا
الموضع ان الحركة المستديرة اولا الارجحان فقد اخبرنا
ان معنى الاول يكون بالطبع وبالزمان وبالعدد لانه اذا كانت
حركة في النفس التي سميناها اولية من الحركة المستديرة
والمستقيمة فلا بد للمبسوط من ان يكون بالزمان او بالطبع
مثل المركب فلا محالة ان الحركة المستديرة والمستقيمة
قبل المركبة منهما وقد اخبرنا كيف تقدمت الحركة المستديرة
على سائر الحركات فقلنا انها مبسوطة تامة قال
الفيلسوف ولا يمكن سالك الخط المستقيم ان يذهب
مذهبا سرمدا لا غاية له من هذه الحركة ان الحركة المستديرة

مبسوطة لان الهابط في الخلل من العلو الى السفل اذا هو انتهى
ورجع من السفل الى العلو لم يكن حركته حركة مبسوطة ولا مفردة
بل هما حركتان متضادتان فلو امكن ان يكون للخط المستقيم
سرمدا لا غاية له لجاز ان يكون الحركة عليه حركة مبسوطة
متصلة ولكنه لا يمكن ان يكون الا الممكن فاما ما الا امكان
فيه فليس يكون البتة فاذا كان لا يمكن المتحرك على خط مستقيم
ان يكون لا غاية له لان الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا وغير ممكن
والحركة على خط لا غاية له باطل ولا امكان فيها فلا محالة
انه لا يمكن المتحرك ان يقطع ما لا غاية له وان ما ليس له غاية
في مسلكه فهو باطل قال الفيلسوف وبحق صارت
حركة متصلة مفردة من اجل الحركة المستقيمة مذهبه
له حدود واقطار واوساط فليس برج الحمل اذن اولا
بان يكون اولا مما جاوزه فكان عن جانبيه من الحوت والثور
ولا هو اولى بان يكون اخرا وطرفا منهما فليس هناك شيء
اولى من صاحبه بان يكون اولا واخرا ووسطا فلما لم يكن
في الفلك اول واخر ووسط موجود بالفعل امكن لذلك
حركة الاتصال والانفراد لانها كانت حركته حركة فلك

فهو ابدا في اول و وسط واخر على قدر ما يحمل عليه كل جزء
من اجزائه من اضافته اليها وقربه من احد الجهتين فاذا نحن
اردنا اثبات ذلك بالفعل والطبع لم يحصل لنا وجود اول
و وسط واخر وذلك ان الشمس ابدا في المشرق وابدا
في المغرب وابدا في وسط السماء بقدر الحالات التي ذكرت
من مقارنتها ما دنى من سائر النجوم قال الفيلسوف
وعلة ذلك ان جميع هذا عرفت بالقطب لانه اول
و وسط واخر الجرم قال الحكيم ان القطب علة لقيام
الفلك وسكونه لانه واقف ان كان القطب اولا و وسطا
واخرا اما اول فانك اذا توهمت الفلك مبتديا من ذلك
الموضع وجب ان يكون اوليته لان كونه منه كان فاذا كان
ابتداؤه على ما ثبت في الوهم فاذا انت اذا رجعت عليه بخلاف
فتوهمته منقبضا مجتمعا وجب ان يكون رجوعه الى ذلك
القطب فيكون بهذه الجهة اخرا وطرفا فاذا ثبت الفلك
على حالة ممتدا منقوشا فهو وسط كالذي ذكرنا فلما كانت
هذه انما تعرض للفلك قبل القطب والقطب غير متحرك
وجب بالاضطرار ان يكون كل الفلك غير متحرك لانه لما كانت

الاولية والوسط والاخر ساكنا وجب ان يكون الكل ساكنا
وانما يحركه بالذي يكون من حركة اجزائه وحولانها حول القطب
وهو غير متحرك قال الفيلسوف فمن اجل المدحرج من الدائرة
فليس يمكن متحرك حسب ما كان السكون وحدا ما رجع الى
الاصل قال الفيلسوف حين زعم ان القطب الذي هو اول
الفلك و وسطه واخره هو خارج من الدائرة والمتحرك لا يتحرك
الا على الدائرة وما كان متحركا عليها فليس ياتي على القطب ابدا
من اجل ذلك لا يسكن ابدا وهو شيء اول لا يبتدي بحركته ولا
ينتهي ولا يتوسط وذلك انه ابدا خارج من الاولية ومن
الوسط ومن الطرف من اجل ذلك وجب اثبات حركة متصلة
سرمدية قال الفيلسوف قد يعرض ذلك بالعكس
زعم الحكيم ان حركة الفلك الاعلى اول جميع الحركات وقدر
الكل حركة فيه وقد عرض له ان يكون اولا وقدرا واذ ذلك
وذلك ان هذين ينعكس بعضهما على بعض لان القدر اذا
كان شيء مقتدر فهو اوله كقولك ان ذراع هذه الاسطوانة
عشرة اذرع فلما كان الذراع اولا بالطباع من اجل ذلك
صار قديما لانه لم يسم الاسطوانة عشارية الا بذرع الذراع

فالذراع لما كان تضعف ما ضعف وجب للاسطوانة
هذا الاسم العشاري من اجل ذلك انه كان قدر الذلك والا هكذا
نقول في حركة الفلك الاعلى انها قبل كل حركة وفيها بقدر سائر
الافلاك ونقول ان هذا الفلك يتم على دوره في كذا وكذا
بتزمينه والفلك الاخر في كذا وكذا فنقول ان فلك الشمس
يتم على دوره لسنه كامله فعند ذلك السنة تحركه الفلك
الاعلى في ذلك الثان السنة ثلاث مائة وخمس وستين يوما
وكل يوم منها الا يكون بحركة عن الفلك الاعلى فليس قد جميع
حركات الافلاك وسائر الحركة الا بحركة الفلك الاعلى
فلما كان ذلك الفلك مقدارا لكل حركة من ذلك وجب ان
يكون اولا ولانه كان اولا من اجل ذلك صار مقدارا وهذا
هو العكس الذي ذكر الحكيم في هذا النسق قال الفيلسوف
يمكن حركة الفلك وحدها ان يكون مستويه قد اخبرنا
فيما مضى كلامه ان المتحركة على المذهب المستقيم كلما قربت
من مكانها الطبيعي كان احد حركه واسرع واما اذا بعدت
كانت ابطا حركة وما كان في حركته الابطا والسرعة كان
تحريكه على غير استواء فاما ما كان تحريكه فلكيا فلن تزداد

سرعة عند دنوه من مكانه الطبيعي ولا يمكن ان تبطى
حركته عند بعده منه لكنه على حال واحدة من استوا
حركته فذلك قال الحكيم يمكن حركة الفلك وحدها ان
يكون مستوية قال الفيلسوف وكلما بعد الشي من مكان
السكون الذي يسير لطباعه كان اسرع حركة والمعنى في ذلك
انه كلما بعد الشي من مكان ليس ملايم لطباعه فقرب من مكانه
الطبيعي كان اسرع بحركته وليس في ذلك موجود الحركة الفلك
لانها ابدا في حال واحدة من المكان والطباع وليس هناك
غير استواء قال الفيلسوف اما الا يكون حركة الاستحال
والحركات فليس احد ممن ذكر الحركة الا وهو يشهد بذلك
قال الفيلسوف فلما اثبت بالبرهان ان حركة المكان اولى
الحركات احب اثبات ذلك ايضا من شواهد من قال بالحركة
وهو دمقراطيس وامقيدقليس وانكساغورس فاما
انكساغورس فزعم ان العقل مميز بين المتشابهات في اجزائها
والف بينها والتاليف والتفريق لا يكون الا بحركة مكان
فاثبت ان حركة النقلة الاولى حركة انتقال ولذلك قال
امقيدقليس ان اوائل الاشياء الغلبة والمعادات

والتباعد والمودة بالقرب بعضها من بعض والتباعد
لا يكونان الا بحركة مكان فاما دمقراطيس فلم يقل من هذه
الاقاويل شيئا الا انه زعم ان المقدار ثابت ابدا متحركه وعلة ذلك
الخلا فلما كان الخلا كانت حركتها دائمة وليس يمكن بالجرم
فى الخلا ان يتحرك حركة مكان فكيف ما كانت اقاويلهم حقا
ام غير حق فقد اثبتوا ان اول الحركات حركة المكان وذلك انهم
جعلوا حركة اوايل الاشيا حركة انتقال قال الفيلسوف
ولم يسند احد سائر الحركات الى شىء من الاقاويل اسندوها
الى ما يكون منها وكذلك راى الذين قالوا ان الكون والفساد
لمكان السخافة والدموجة زعم الحكيم ان جميع الحكما اسندوا
حركة المكان الى الاوائل فقالوا انها منها او بلا وسط بينها
واسهن ولم يقولوا ان شيئا من سائر الحركات مسند الى الاوائل
هى ما كان عن الاوائل وهى المفردات التى لا تجزية لها ولا قسمة
فان بانقسامها وافتراقها يفعل النشو والبلا والزيادة فيها
والنقص لا يكون الا لفصل بقرب بعضها من بعض وكذلك
قال الذين زعموا ان عنصر الاشيا هوا ونار وما وتراب
ومن العناصر ليست الا حركة مكان قال الفيلسوف

ان النفس علة حركة فبهذا القول يقول انه يريد به افلاطون
وانه قال ان اول المتحركات المحرك لنفسه وانما صار اولها
لانا اذا رفعنا المحرك لنفسه ارتفعت سائر الحركات وكل
محرك لنفسه مثل الحيوان فحركته حركة مكان فقد بان ان جميع
هؤلاء قد اوجبوا ان حركة المكان لم يزل ولا تزال بعد ذلك
انجا فقال اما لنا هذه الحركة الازلية فزعم انها العلة التى
لاجل منها المقدار التى هى بحال واحدة ثم قال ان الحركات
ارادا حركة المكان وليس كل حركة لمكان ما خلا الفلكية
ثم اتبع ذلك فقال اى الحركات يمكنها وحدها ان يكون اولية
فقال انها حركة الفلك فقد اخبرنا فيما مضى من كلامه ما علة
الحركة الازلية وها هنا يجيوا ان محرك الحركة الاوليه لا
انقسام له ولا تجزية وهو كلامه يخبرنا فى هذا الموضع ان
ذلك لا انقسام له اضطرارا ولا لجسم فمن ههنا علمنا ان محرك
الحركات ليس بجسم ولا ذى انقسام ولا نهاية لقواه وقبل
ان نشرع ذلك نضع مقدمات فنقول اما اولا فليس يمكن
ذا نهاية فى قوته ان يحرك جرما متناهيا فى زمان لا نهاية له
لم يضع اصلا اجزا فنقول انه لا يمكن ان يكون قوة غير متناهية

في جرم لانها ان كانت فلا بد ان تكون اما في ذي نهاية واما
فيما لانهاية له وليس للاجرام جرم لانهاية له وان يكن في جرم
ففي ذي نهاية والذي يريد اثباته من البرهان في هذا الموضع
انه لا يمكن قوة لانهاية لها ان تكون في الجرم ذي النهاية فعلى
ما يثبت في هذا المعنى ويصح الغرض الذي كان يطلب متداول
ما اجتبينه من الكلام اثبات محرك ازلي اذ قد ثبتت الحركة
ازليه ولا بد كذلك المحرك اما كانت قوته ذات نهاية واما لانهاية
لها والمقدمة الاولى في هذا المعنى بين انه لا يمكن ان يكون
من المتحرك في زمان سرمد ويكون قوته ذات نهاية وان
كانت قوته لانهاية لها فلا بد من اما كان جسما واما غير جسم
وان كان جسما فلا بد من اما كان ذا نهاية وان كانت قوته
لانهاية لها فلا بد من اما كان جسما واما غير جسم
قد ثبت انه لا يمكن ان يكون الجسم بلا نهاية وكذلك ثبت
بالمقدمة الخامسة انه لا يمكن ذو النهاية ان يكون له قوة
لانهاية لها من اجل ذلك يجب اضطرارا ان لا يكون محرك حركة
ازليه جسما فلا محالة انه غير جسم ولا نهاية لقوته فنجعل الالف
دلالة محرك ذي نهاية الخط الذي عليه الف ونجعل دلالة

المتحرك لدوار الخط الذي عليه الجيم فان كان الالف وهي
ذات نهاية تحرك البا في الجيم اذن في زمان سرمد فلنا خذ
جزا من المحرك ولنجعله ذلك الفاعل والمفعول بان الجيم زمان
وخذ من البا المتحركة المفعوله ولتكن البا جزا من الزمان وليكن
زاي فالدال من البا ليست بمثل حال الالف من البا ذلك
ما داي الجرم من الجرم ليس بحال الكل من الكل فان قدر الدال
من البا اقل من قدر الالف من البا كانت الدال من الالف اقل
قدرا من البا فقد استبان الخط من هذا القول انه لا يجب
ان يكون شي اكبر واعظم مما لا غاية له والقوة الدون انه
لا تحرك الثقل الاعظم الا في زمان اكثر فان كانت الدال الاصغر
قدرا واقل قوة عند البا من الالف عند البا والا فقد كانت
تحرك البا في زمان سرمد فلا محالة ان الدال ستحرك البا في زمان
اكثر فيجب بذلك ان يكون شي سرمدا اكثر سرمديه من غيره وذلك
ما لا يجوز محرك ___ ا ب ___ متحرك ج ___ زمان
د جزء من المتحرك ___ زاي
تم كتاب الحركة بالبرهان لارسطاطاليس
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه وسلم